LES

LIVRES SAINTS VENGÉS,

OU

LA VÉRITÉ HISTORIQUE ET DIVINE DE L'ANCIEN ET DU NOUVEAU TESTAMENT

DÉFENDUE CONTRE LES PRINCIPALES ATTAQUES

DES INCRÉDULES MODERNES,

ET SURTOUT DES MYTHOLOGUES ET DES CRITIQUES RATIONALISTES,

PAR J. B. GLAIRE,

Doyen et Professeur d'Écriture Sainte à la Faculté de Théologie de Paris.

TOME DEUXIÈME.

PARIS.

MEQUIGNON JUNIOR ET J. LEROUX,

LIBRAIRES DE LA FACULTÉ DE THÉOLOGIE,

RUE DES GRANDS-AUGUSTINS, 9.

1845

LES

LIVRES SAINTS VENGÉS.

IMPRIMERIE DONDEY-DUPRÉ, RUE SAINT-LOUIS, 46, AU MARAIS.

LES

LIVRES SAINTS VENGÉS,

OU

LA VÉRITÉ HISTORIQUE ET DIVINE DE L'ANCIEN ET DU NOUVEAU TESTAMENT

DÉFENDUE CONTRE LES PRINCIPALES ATTAQUES
DES INCRÉDULES MODERNES,
ET SURTOUT DES MYTHOLOGUES ET DES CRITIQUES RATIONALISTES,

PAR J. B. GLAIRE,

Doyen et Professeur d'Écriture sainte à la Faculté de Théologie de Paris.



TOME DEUXIÈME.



PARIS.

MÉQUIGNON JUNIOR ET J. LEROUX,
LIBRAIRES DE LA FACULTÉ DE THÉOLOGIE,
RUE DES GRANDS-AUGUSTINS, 9.

1845

LA VÉRITÉ
HISTORIQUE ET DIVINE
DES LIVRES
DE
L'ANCIEN ET DU NOUVEAU TESTAMENT.

PREMIÈRE PARTIE.

(SUITE.)

CHAPITRE SIXIÈME.

DU LIVRE DE JOSUÉ.

Quelques incrédules et les mythologues ont opposé au livre de Josué un certain nombre de difficultés. La plupart ne nous ayant nullement paru dignes d'être prises en considération, nous ne nous arrêterons qu'à celles qui ont en apparence quelque gravité.

ARTICLE I.

DU PASSAGE DU JOURDAIN.

On lit au chapitre III du livre de Josué, que ce successeur de Moïse ayant annoncé de la part de DIEU aux Israélites que lorsque les prêtres qui portaient l'arche sacrée entreraient dans le Jourdain, les eaux laisseraient le lit du fleuve à sec, pour donner passage au peuple, la prédiction eut tout son effet. Or, disent les incrédules, c'eût été prodiguer les miracles à pure perte que d'en employer un pour favoriser ce trajet, vu qu'on pouvait aisément jeter un pont de planches sur le Jourdain ou bien le passer à gué.

Nous examinerons tout à l'heure si c'eût été réellement prodiguer des miracles à pure perte que d'en opérer un pour

favoriser le passage du Jourdain aux Hébreux qui étaient sous la conduite de Josué; discutons auparavant les points principaux de l'objection.

D'abord, nous en convenons, il nous serait bien difficile de démontrer que les Hébreux n'auraient pas pu, à la rigueur, construire un pont sur le Jourdain; mais nous demanderons à nos adversaires par quels arguments ils pourraient prouver eux-mêmes que les Israélites, au temps de Josué, connaissaient l'art de jeter des ponts; qu'ils étaient assez accoutumés à en faire pour en essayer un sur le Jourdain, dans les circonstances où ils se trouvaient au moment où ils ont passé ce fleuve. Ce qui est certain, c'est que le nom même de ces ouvrages ne se trouve dans aucun de leurs livres sacrés, quoiqu'il y soit parlé souvent de guerres faites au delà du Jourdain. Ce n'est pas tout; nous demanderons encore, fondés sur quoi, nos adversaires soutiendraient que les Hébreux avaient en ce moment avec eux une quantité suffisante de planches ou de madriers. Enfin, nous désirerions savoir comment les Israélites auraient pu construire si aisément et si promptement un pont assez large pour passer environ deux millions d'hommes sur une rivière qui s'étendait jusqu'à ses bords les plus éloignés, comme l'Écriture le dit dans ce récit même (Jos. III, 15); comment enfin ils auraient pu réussir dans cet ouvrage sans que les travailleurs fussent attaqués par les Chananéens.

Pour répondre à la seconde partie de l'objection, les apologistes de la religion, comme Bullet, Du Clot, etc., en ont appelé à la largeur et à la profondeur du Jourdain; les témoignages des voyageurs ne manquent pas en effet, et plusieurs assurent même que le débordement de ce fleuve est moins considérable qu'il ne l'était autrefois. On a fait valoir surtout l'impossibilité de le traverser à gué au moment où le passage des Israélites s'est effectué; puisque, selon le texte même (XIII, 15), il se débordait de toutes parts; c'est ce qui a fait dire à Du Clot : « A présent il n'est guéable que sur la fin de l'été et seulement en quelques endroits, selon le P. Eugène (*Description de la Terre Sainte*); il est constant qu'il ne le fut jamais dans le temps de

son débordement : peut-on trouver des gués dans une rivière, lorsqu'elle passe ses bords et se répand de tous côtés[1] ? » Cependant, sans parler de la relation du fameux voyageur Burckhardt, qui assure que les Arabes trouvent encore aujourd'hui le moyen de passer le Jourdain à gué dans certains endroits à eux connus, lors même que le lit du fleuve est entièrement couvert d'eaux, il faut bien convenir qu'à l'époque même dont nous parlons le fleuve était reconnu pour guéable, puisque l'historien sacré dit que les hommes envoyés par le roi de Jéricho à la poursuite des espions de Josué, prirent le chemin qui mène au gué du Jourdain : *Secuti sunt eos per viam quæ ducit ad vadum Jordanis* (II, 7) ; et qu'il ajoute même, qu'après avoir rempli leur mission les espions revinrent trouver Josué après avoir repassé le Jourdain : *transmisso Jordane* (II, 23). Mais ce qui est plus fort encore, c'est ce que rapporte l'auteur du premier livre des Paralipomènes ; nous y lisons, en effet, que lorsque David fuyait son fils Salomon, les chefs de la tribu de Gad étant accourus à son secours avec une armée, passèrent le Jourdain au premier mois de l'année, dans le temps où il se déborde : *Isti sunt qui transierunt Jordanem mense primo, quando inundare consuevit* (XII, 8-15). Or, ce mois est précisément celui où se faisait la moisson des orges[2], c'est-à-dire celui-là même pendant lequel les Hébreux passèrent le Jourdain sous Josué (III, 15).

Ainsi, cet argument n'est pas péremptoire, bien qu'il y ait de la différence entre le passage d'une rivière par quelques hommes ou même par une armée de deux mille soldats tout au plus, et un peuple d'environ deux millions d'individus, traînant à sa suite armes et bagages, et toutes les autres choses nécessaires à son existence et à ses divers besoins.

Les rationalistes comme Rosenmüller, qui croient à l'authenticité et à la véracité du livre de Josué, en sont réduits à dire que Josué conduisit les Israélites sur le gué que ses espions avaient suivi quelques jours auparavant ; et qu'ainsi ce passage

[1] Du Clot, *Bible vengée*, t. II, p. 230. Lyon, 1841.

[2] Voy. notre *Introd. hist. et critique aux livres de l'Ancien et du Nouveau Testament*, t. II, p. 153.

du Jourdain n'a rien que de fort naturel et de très-ordinaire, quoique la présence de l'arche, qui figure elle-même celle de la Divinité, lui donne toutes les apparences d'un fait miraculeux. Sous ce rapport, ces critiques diffèrent des mythologues qui, comme Maurer, prétendent que l'historien hébreu a eu le dessein formel de faire prendre l'échange à ses lecteurs, en revêtant de circonstances miraculeuses un événement commun et ordinaire, et dont le récit est absolument semblable à celui dans lequel Quinte-Curce représente Alexandre traversant le Tibre avec son armée, au moment même où ce fleuve paraît plus violent et plus impétueux[1].

Mais il faut s'abuser d'une manière étrange pour se figurer que le texte sacré puisse se plier à de pareilles explications; le voici tel qu'il est dans le livre de Josué; que le lecteur soit lui-même juge, et qu'il prononce. « JÉHOVA dit à Josué : Je commencerai aujourd'hui à t'élever aux yeux de tout Israël, afin qu'il sache que je suis avec toi, comme j'ai été avec Moïse. Donne donc cet ordre aux prêtres qui portent l'arche, et dis-leur: Lorsque vous serez entrés au bord du Jourdain, vous vous arrêterez dans cet endroit du fleuve. Et Josué dit aux enfants d'Israël : Approchez-vous, et écoutez les paroles de JÉHOVA, votre DIEU. Et il ajouta : Voici le signe auquel vous connaîtrez que le DIEU vivant est au milieu de vous, et qu'il chassera et dissipera devant vous le Chananéen, le Héthéen, le Hévéen, le Phérézéen, le Gergéséen, l'Amorrhéen et le Jébuséen : l'arche d'alliance du Seigneur de toute la terre marchera devant vous au travers du Jourdain. Prenez maintenant douze hommes des douze tribus d'Israël, un de chaque tribu[2]; et lorsque les prêtres qui portent l'arche de JÉHOVA, le maître de toute la terre, auront mis le pied dans les eaux du Jourdain, elles disparaîtront; mais les eaux qui viennent d'en haut s'arrêteront, et formeront une seule masse. Il arriva, en effet, que le peuple étant sorti de ses tentes pour passer le Jourdain, ayant en tête les prêtres qui portaient l'arche, et ceux-ci étant arrivés au fleuve, et les eaux

[1] Quint. Curt. *Hist. Alex.* l. IV, c. IX, § 14.

[2] On voit au chapitre IV à quoi devaient servir ces douze hommes.

commençant à couvrir leurs pieds (le Jourdain alors avait comblé ses rives, comme toujours durant la moisson), les eaux qui venaient d'en haut s'arrêtèrent, et formèrent, en s'amoncelant, une masse qui s'étendit bien au-delà d'Adom, ville située à côté de Sarthan; mais celles qui descendent dans la mer de la plaine, *c'est-à-dire* la mer Salée, disparurent entièrement. Le peuple passa ainsi vis-à-vis de Jéricho. Cependant les prêtres qui portaient l'arche de l'alliance se tinrent *toujours*, sans bouger, sur la terre desséchée du lit du Jourdain; et tout Israël passa le fleuve également à sec (III, 7-17). »

Ne suffit-il pas, en effet, de lire ces paroles pour voir que le passage du Jourdain n'est nullement un fait commun et ordinaire, et que la présence de l'arche ne lui donne pas seulement les apparences d'un événement miraculeux? Et d'abord, que signifient ces paroles de DIEU adressées à Josué: « Je commencerai aujourd'hui aux yeux de tout Israël. » Otez le prodige surnaturel de ce trajet, qu'y restera-t-il de propre à donner de la gloire à Josué, et à relever son mérite aux yeux des Israélites? Et que peuvent signifier ces autres: « Afin qu'il sache que je suis avec toi, comme j'ai été avec Moïse. » Les quatre derniers livres du Pentateuque attestent d'un bout à l'autre que DIEU n'a presque jamais manifesté l'assistance et le secours qu'il prêtait à son serviteur autrement que par les prodiges les plus éclatants. C'est par des miracles continuels que ce saint homme parvenait à dompter le peuple opiniâtre qu'il avait à conduire; et on voit clairement, par l'histoire de cette nation, c'est-à-dire par ses murmures et ses révoltes si souvent renouvelées, que tout moyen naturel eût été insuffisant pour le gouverner. Or, c'était la même nation que Josué avait sous sa conduite; et la mission du nouveau général n'était ni moins difficile ni moins périlleuse que celle de Moïse son prédécesseur.

On peut même dire que si le passage du Jourdain n'est pas miraculeux, le tableau que l'écrivain sacré en a tracé devient tout entier une énigme indéchiffrable; bien plus, l'ensemble du récit n'offre qu'un non-sens bizarre et ridicule. D'après cette hypothèse, en effet, il faut nécessairement supposer un manque

de sens complet dans Josué adressant cet ordre au peuple : « Purifiez-vous, car demain JÉHOVA fera parmi vous des choses admirables (III, 5) ; » ordre d'ailleurs tout à fait semblable à celui que Moïse avait donné aux Israélites, pour les préparer au grand miracle du Sinaï (Exod. XIX, 10 et suiv.). On s'explique encore moins cet empressement à faire enlever du lit du Jourdain douze grosses pierres, pour élever à Galgala un stèle destiné à rappeler aux siècles futurs le trajet de ce fleuve (Jos. IV, 4-6, 20), si ce fait n'a rien de surnaturel de la part de Dieu, rien d'extraordinaire et de remarquable de la part de Josué et de son peuple ; car il ne faut ni habileté ni courage pour passer un fleuve sur un gué que la nature elle-même y a formé, et qui est le passage ordinaire de tous les habitants du pays.

Enfin, nous lisons dans cette même histoire que lorsque Josué eut érigé ce stèle à Galgala, il dit aux Hébreux : « Quand vos enfants demanderont un jour à leurs pères : Que veulent dire ces pierres? vous le leur apprendrez, et leur direz : Israël a passé à pied sec ce Jourdain, JÉHOVA votre DIEU en ayant séché les eaux devant vous jusqu'à ce que vous fussiez passés, comme il avait fait auparavant à la mer Rouge, dont il sécha les eaux devant nous jusqu'à ce que nous fussions passés ; afin que tous les peuples de la terre reconnaissent que le bras de JÉHOVA est un bras puissant, et que vous révériez vous-mêmes à jamais JÉHOVA votre DIEU (IV, 21-24.) » Or, il faut de toute nécessité ou admettre ici un vrai prodige divin, ou retrancher tout ce discours du livre de Josué ; car ce n'est pas seulement un trait particulier inséré dans la narration générale par une main étrangère, c'est encore une imposture qui ne peut que nous donner une idée tout à fait fausse et mensongère de cet événement, et tromper la foi et la religion du lecteur de la manière la plus déhontée.

Nous ne dirons rien du desséchement d'une partie des eaux du Jourdain, et de la suspension et de l'amoncèlement énorme de l'autre, au moment précis où les prêtres entrent dans le fleuve, conformément à la prédiction qui en avait été déjà faite ; ce sont des faits qui parlent assez haut d'eux-mêmes, pour qu'il

ne soit nullement besoin de recourir à des preuves ultérieures.

Ainsi, tout dans cette histoire concourt à démontrer que ce n'est ni à gué ni sur un pont de planches que Josué et les Israélites ont passé le Jourdain, mais que c'est sur le lit même du fleuve que le DIEU des Hébreux a miraculeusement desséché.

Quant à ce qu'objectent nos adversaires, que c'eût été prodiguer un miracle à pure perte, nous répondrons que, toute autre considération à part, il semble bien difficile que, placés à une distance de plus de trois mille ans d'un événement, nous ayons des données suffisantes pour prononcer, sans crainte de nous tromper, que DIEU n'avait aucune raison légitime d'y intervenir d'une manière surnaturelle. Au surplus, comme la question réduite à ces termes est une question de simple bon sens, nous laissons à nos lecteurs le soin de la résoudre. Mais, passant du genre à l'espèce, nous dirons qu'abstraction faite de la promesse formelle de DIEU à Josué d'être avec lui comme il avait été avec Moïse, ce qui veut dire évidemment qu'il continuerait à opérer des prodiges sous son commandement, comme il en avait opéré sous celui de Moïse son prédécesseur, il fallait que l'entrée en campagne du nouveau général fût signalée par un événement propre à donner aux Israélites le courage et la confiance nécessaires pour hasarder toutes les fatigues et toutes les chances d'une conquête dont l'entreprise paraissait aussi difficile en elle-même que le succès incertain. D'ailleurs, Moïse ayant commencé sa mission sous les auspices et avec l'aide des miracles, il convenait d'autant mieux que Josué ne fût pas moins favorisé que lui sous ce rapport, qu'il n'était considéré que comme le délégué de Moïse, quoiqu'il fût son successeur; car d'un côté DIEU lui commande *d'observer et d'accomplir toute la loi que son serviteur Moïse lui a prescrite* (Jos. I, 7); et de l'autre, Josué lui-même recommande aux tribus de Ruben et de Gad et à la demi-tribu de Manassé de faire exactement ce que Moïse leur a ordonné (vers. 12-15). D'ailleurs, c'était Moïse qui avait délivré Israël de la servitude d'Égypte; c'était lui qui l'avait formé en corps de nation. Ces faits, joints aux apparitions de JÉHOVA, dont il était sans cesse favorisé, avaient donné à sa mission une

supériorité incontestable sur toutes celles dont auraient pu être chargés ses successeurs, et l'avaient environnée d'un prestige et d'un éclat qui auraient compromis l'autorité de Josué, si ce même JÉHOVA n'eût montré aux Hébreux, par un miracle éclatant, que ce nouveau chef devait être pour eux un nouveau Moïse.

ARTICLE II.

DES GROSSES PIERRES TROUVÉES DANS LE JOURDAIN.

Nous lisons au chapitre IV, versets 4, 5 et 6 du livre de Josué, que ce grand capitaine ordonna à douze hommes choisis des douze tribus, de prendre au milieu du Jourdain chacun une pierre sur ses épaules, pour rappeler aux enfants d'Israël le passage miraculeux de ce fleuve. On lit encore au verset 9 du même chapitre, que Josué fit placer douze autres pierres au milieu du Jourdain. Or, objecte-t-on, ce récit est évidemment faux dans toutes ses parties. Et d'abord, comment aurait-on pu trouver dans le lit du Jourdain douze grosses pierres, puisque, selon le témoignage des voyageurs, ce fleuve ne contient que du sable et des cailloux ? En second lieu, ce que l'on nous raconte des douze autres pierres placées dans le Jourdain n'a pas plus de fondement. Car, quel aurait été le but de Josué en cela ? Ce ne pouvait être que d'élever un second monument pour perpétuer le souvenir du passage de ce fleuve. Or, un tel monument ne pouvait atteindre son but ; car, quelle que soit la grosseur présumée de ces douze pierres, on ne saurait admettre qu'elles aient pu surpasser la surface des eaux ou résister longtemps à la rapidité des courants.

Nous sommes loin de croire, comme nos adversaires, que tout est faux dans ce récit ; nous pensons, au contraire, qu'on ne saurait en attaquer solidement la véracité. Et d'abord, qui pourrait prouver que le courant du Jourdain, qui est très-rapide et qui se trouvait alors au moment de ses débordements, n'ait pu rouler dans son lit des pierres d'une certaine grosseur, qui pouvaient se trouver sur ses bords? N'en trouve-t-on pas fréquemment dans les lits des rivières? D'ailleurs, le fond sablonneux des ri-

vières reposant ordinairement sur des pierres, il était facile d'en découvrir en creusant dans le sable. Or, il n'y a dans tout cela rien d'impossible, rien qui puisse, en bonne critique, autoriser à donner un démenti à l'écrivain sacré auteur de ce récit.

Quant aux douze pierres dont il est parlé au verset 9, beaucoup d'interprètes soutiennent que ce sont les mêmes que les douze enfants d'Israël ont dû prendre dans le Jourdain (vers. 5), et qui étaient destinées à élever un monument dans le camp des Israélites; les raisons sur lesquelles ils se fondent sont surtout les suivantes. Outre que la version arabe a omis le verset 9, le syriaque le traduit ainsi : « Et ils dressèrent les douze pierres qu'ils avaient prises au milieu du Jourdain sous les pieds des prêtres, etc. » Secondement, l'historien Joseph ne parle que d'un seul monument. Troisièmement, on ne voit nulle part que Josué ait reçu l'ordre d'en élever plusieurs.

Avant de répondre aux incrédules, détruisons ces difficultés de critique. La leçon de la version arabe, qui a omis non seulement le verset 9, mais encore une grande partie du huitième, doit, selon les lois de la critique, être considérée comme fautive, puisqu'elle est la seule qui ait fait cette omission, et que tous les autres monuments du texte sacré n'ont en cet endroit aucune lacune. Quant à la version syriaque, il est évident qu'elle a tout à fait mal rendu l'hébreu ; la seule comparaison des deux textes suffit pour s'en convaincre. Le silence de Joseph sur un second monument n'est qu'un argument négatif; d'ailleurs, cet historien a tellement défiguré le récit de l'auteur sacré, que son témoignage ne mérite aucune considération. Enfin, quand bien même Josué aurait reçu l'ordre exprès d'élever un seul monument, s'ensuivrait-il qu'il n'a pas pu en ériger d'autres? Quoi! il n'aurait pas pu être inspiré par les circonstances, pour laisser un souvenir du prodige que Dieu venait de faire en faveur du peuple hébreu dans le lieu même où le miracle avait été opéré?

Mais nous avons des preuves sans réplique qu'il s'agit au verset 9 et d'autres pierres et d'un autre monument. D'abord, si ces pierres étaient les mêmes que celles du verset 8, l'auteur aurait déterminé le mot hébreu ABANIM (אבנים) en le faisant pré-

céder de l'article ; car c'est une loi de la langue sacrée que les écrivains de l'Ancien Testament observent avec la plus scrupuleuse fidélité. Au reste, l'auteur lui-même nous en fournit une preuve irrécusable ; car, ayant à revenir, au verset 20, sur les douze premières pierres dont il avait en effet déjà réellement parlé, il ne manque pas d'employer l'article déterminatif ; il y joint même un pronom démonstratif pour donner plus de précision à son discours ; car voici ses propres paroles : « Et des douze pierres, de celles-là même qu'ils avaient prises du Jourdain, Josué éleva un monument à Galgala. » Ce qui contraste d'une manière frappante avec la rédaction du verset 9, où on ne trouve absolument aucun signe qui rappelle les premières. Que ces pierres, remarque judicieusement Rosenmüller[1], soient autres que celles dont il est question dans le verset précédent (verset 8), c'est ce qui ressort clairement du sujet même du discours ; car il serait absurde de supposer que les Israélites auraient porté d'abord les douze pierres à Galgala, où ils devaient camper (c'est-à-dire à trois lieues environ du Jourdain), et qu'ils les auraient reportées ensuite dans le lit de ce fleuve, pour y ériger un monument. C'est ce qu'ont parfaitement compris et l'auteur de la version grecque d'Alexandrie et la Vulgate latine, qui ont traduit : *Josué mit aussi douze autres pierres*, etc. Ainsi, deux monuments ont été élevés, l'un dans le Jourdain, l'autre à Galgala. C'est encore ce qu'a très-bien établi Van Herwerden dans sa Dissertation sur le livre de Josué (*Disputat. de libro Josuæ*, pag. 29).

A ces réflexions de Rosenmüller, nous ajouterons un argument sans réplique pour tout hébraïsant qui connaît suffisamment la manière de narrer des historiens de l'Ancien Testament. Au lieu du futur conversif que l'auteur emploie dans tout ce qui se rapporte au récit de son sujet principal, c'est-à-dire au monument que Josué devait, d'après l'ordre de Dieu même, ériger à Galgala, il fait usage, au verset 9, du prétérit, lequel, comme nous l'avons déjà répété si souvent, sert à détacher un fait par-

[1] Rosenmüller, *Scholia in Jos.* p. 57, 58.

ticulier de la narration qui occupe principalement l'historien, et devient un véritable plus-que-parfait. Or, cette considération suffit seule pour établir solidement notre thèse. On conçoit aisément, en effet, que Josué voulant, avant de s'éloigner du Jourdain, laisser un souvenir du prodige que Dieu venait d'y opérer, ait dû avant tout y ériger un monument analogue à celui qu'il devait élever quelques instants plus tard à Galgala. Voilà donc pourquoi il fit ramasser douze autres pierres, qu'il posa à l'endroit même où les pieds des prêtres s'étaient arrêtés, et où les eaux du fleuve avaient commencé à se sécher ; parce que cet endroit était plus particulièrement le théâtre du miracle. Mais passons à une objection de toute autre nature ; voyons si ce monument ne pouvait pas atteindre le but que Josué s'était proposé en l'érigeant, et si par là même le récit de ce passage ne mérite aucune confiance.

Il faut remarquer avant tout que Josué érigea ce monument, non pas au milieu du lit du fleuve, mais sur une de ses extrémités, là précisément où l'arche s'était arrêtée. Or, d'après le texte même, ce serait sur un des bords du fleuve ; car on lit au chap. III, vers. 8 : « Tu donneras cet ordre aux prêtres qui portent l'arche de l'alliance (c'est Dieu qui parle à Josué) : Lorsque vous serez venus jusqu'au bord (עד קצה HAD QETSÉ) des eaux du Jourdain, mais en dedans du Jourdain, vous vous arrêterez. » C'est comme si Josué eût dit aux prêtres : « Sans attendre que vous soyez entrés dans le lit ordinaire du Jourdain, dès que vos pieds seront mouillés de ses eaux, arrêtez-vous, demeurez là, jusqu'à ce que vous receviez un nouvel ordre. » Cette explication que nous donnons ici se trouve confirmée par le texte sacré lui-même, qui porte un peu plus bas (vers. 15) : « Lorsque les porteurs de l'arche furent arrivés au Jourdain, et que les pieds des prêtres qui la portaient furent mouillés au bord de l'eau (בקצה המים BIQTSÊ HAMMAYIM).... les prêtres qui portaient l'arche d'alliance de JÉHOVA s'arrêtèrent (vers. 17). » A la vérité, le texte lit ici : *bethoch hayyarden* (בתוך הירדן), littéralement *au milieu du Jourdain ;* mais outre que le terme hébreu rendu ici par *milieu* signifie très-souvent un point quelconque de l'inté-

rieur, et que joint à la préposition BE (ב), il donne à cette particule la signification rigoureuse de *dans, dedans, dans l'intérieur* même, signification qu'elle perd quelquefois pour exprimer le simple *rapprochement*, la *juxta-position;* il est certain qu'il ne peut exprimer ici (au verset 17) que l'idée d'*intérieur*, puisqu'il remplace simplement la particule BE *dans*, qui se lit dans les phrases parallèles (vers. 8 et 13), et que la signification de *milieu* se trouverait en opposition avec QATSE (קצה), *extrémité, bord*, qui, comme nous venons de le voir, est employé en deux endroits différents par l'historien, pour marquer exactement la place où les prêtres porteurs de l'arche s'arrêtèrent.

Ainsi, ce n'est pas au milieu, mais c'est sur le bord du Jourdain que Josué a dû élever son monument; et comme le passage de ce fleuve s'effectua à l'époque de ses débordements (III, 15), la place où s'arrêta l'arche, et par conséquent où le monument fut érigé, n'étant couverte par les eaux que dans le moment des débordements, le monceau de pierres pouvait se voir pendant presque toute l'année et résister longtemps à l'action des eaux, qui devait être très-faible en cet endroit.

Mais, dans le cas même où Josué aurait placé ses douze pierres au milieu du lit du fleuve, on ne serait nullement fondé à prétendre qu'il aurait manqué son but. Il n'est pas dit, en effet, qu'il ait voulu ériger un monument durable et qui laissât des traces visibles, comme celui de Galgala. Plusieurs autres motifs ont pu l'animer; un mouvement d'enthousiasme, joint à un sentiment de reconnaissance envers le DIEU d'Israël, a dû tout naturellement lui inspirer l'idée de marquer par un signe quelconque l'endroit signalé par un si grand prodige. D'un autre côté, la vue de ce spectacle était très-propre à frapper les Israélites et à imprimer bien avant dans leur esprit le souvenir de ce passage miraculeux du Jourdain, d'autant plus qu'il est fort vraisemblable que Josué leur adressa un discours analogue aux circonstances. Sans aucun doute, ce monument a dû faire sur eux une impression plus vive que celui de Galgala. Comme ils se seront plu à raconter à leurs descendants tous les détails de cet événement! Avec quelle émotion ils se seront représentés à leurs yeux

occupés au fond du fleuve à ériger un monument de pierres sur son lit desséché !

Pourquoi, enfin, Josué n'aurait-il pu faire ce que pratiquent tous les jours nos soldats ? Sans attendre que la nation élève un trophée à leurs armes victorieuses, ils veulent laisser sur le théâtre même de leur triomphe quelque marque particulière de leur victoire, sans s'inquiéter si elle subsistera longtemps, et souvent même avec la certitude que l'ennemi la fera bientôt disparaître. Mais, n'importe, ils ont obéi à un mouvement spontané que le bonheur et l'ivresse du succès ont fait naître en eux.

ARTICLE III.

DE LA PLUIE DE PIERRES.

Il est raconté au chapitre x, verset 11 du livre de Josué, que lorsque les Amorrhéens fuyaient devant les enfants d'Israël, et qu'ils étaient dans la descente de Béthoron, tâchant de regagner leur pays, JÉHOVA fit tomber du ciel de grosses pierres sur eux jusqu'à Azéca, et que ces pierres de grêle en tuèrent beaucoup plus que les enfants d'Israël n'en avaient détruit par le glaive. Ce récit n'est aux yeux des mythologues qu'une pure fiction imitée de la fable d'Hercule, qui, dans sa guerre contre Albion et Bergion, obtint de Jupiter une pluie de pierres qui écrasa ces fils de Neptune [1]. Les rationalistes y reconnaissent un fait réel et vraiment historique, mais ils prétendent qu'il n'y a dans ce fait rien de miraculeux.

Quant à l'assertion des mythologues, elle se trouve suffisamment démentie par les preuves que nous avons établies dans notre *Introduction*, etc. (tome III), en faveur de l'authenticité du livre de Josué ; car, si ce livre est authentique, il remonte à une époque où la fable d'Hercule n'avait pas encore été inventée. D'ailleurs la lecture la plus superficielle de ces deux récits démontre jusqu'à l'évidence qu'il n'y a pas entre eux le moindre rapport. Aussi nous croirions faire injure à la sagacité du lecteur, si nous insistions davantage sur ce point.

Avant de montrer, contre le sentiment des rationalistes, que

[1] Pomponius Mela, II, 15.

cette pluie de pierres, telle que la rapporte le livre de Josué, n'est pas un fait purement naturel, nous nous croyons obligé d'entrer dans quelques détails philologiques et scientifiques.

D'abord, la paraphrase chaldaïque, la Vulgate et la version syriaque, portent, comme le texte hébreu, *de grosses pierres.... des pierres de grêle;* les Septante et l'arabe lisent aux deux endroits, *des pierres de grêle.* Quant aux interprètes, ils sont partagés sur le sens du texte; les uns, prenant à la lettre l'expression *de grosses pierres*, l'entendent d'une véritable pluie de pierres ordinaires; les autres, et c'est le plus grand nombre, prétendent qu'il ne s'agit que d'une simple grêle,mais dont les grêlons étaient d'une grosseur extraordinaire. Les premiers fondent leur opinion sur ce que le texte porte expressément de *grosses pierres*, et que le mot *grêle* ajouté la seconde fois n'a pas été mis par l'écrivain sacré dans le dessein de déterminer la nature de ces *grosses pierres* dont il venait de parler, mais bien pour nous faire entendre qu'elles tombèrent du ciel avec autant d'impétuosité, de violence, et en aussi grand nombre que si c'eût été une grêle qui fondît sur la terre. Ces mêmes interprètes ajoutent que s'il ne s'agissait que d'une simple grêle, l'Écriture n'emploierait pas cette locution : JÉHOVA *lança sur les Chananéens de grosses pierres.* Enfin, ils citent, à l'appui de leur opinion, les nombreuses pluies de pierres tombées dans le cours des siècles en différents lieux. Le commun des commentateurs, qui soutiennent que Josué ne parle dans son histoire que de grêlons extrêmement gros et durs comme des pierres, font aussi valoir plusieurs raisons en faveur de leur sentiment. D'abord, outre le témoignage des anciennes versions qui ont expliqué l'original en ce sens, le texte hébreu lui-même, quoiqu'on en dise, est beaucoup plus favorable à cette interprétation; car c'est la coutume des écrivains sacrés de déterminer dans le second membre de la phrase les termes qu'ils ont employés dans le premier avec un certain vague ou une généralité qui pourrait faire prendre le change au lecteur sur leur véritable pensée; et pour traduire l'expression *pierres de grêle* par *grêle de pierres*, il faut faire violence ouverte à la construc-

tion hébraïque, bien que dans le langage ordinaire la locution *tomber comme la grêle* s'applique dans presque tous les idiomes connus aux pierres, aux traits, aux coups, etc., et qu'on dise *une grêle de pierres, une grêle de traits, une grêle de coups*, etc. Au contraire, l'expression *pierres de grêle* trouve ses analogues dans plusieurs autres usitées dans la Bible, telles que : *pierre d'étain* (Zach. IV, 10), pour dire le plomb dont se servent les architectes pour prendre l'aplomb d'une muraille; *pierres de boue* (Eccl. XXII, 1), pour exprimer des mottes de terre, etc. De là, le prophète Isaïe décrivant une tempête par laquelle JÉHOVA menace ses ennemis, se sert des mêmes termes que Josué, *pierres de grêle* (Jes. XXX, 30). Une autre preuve encore en faveur de cette opinion, c'est que l'auteur de l'Ecclésiastique, en rapportant ce fait, dit expressément que c'étaient de grosses pierres de grêle : *In saxis grandinis virtutis valdè fortis* (XLVI, 6); et qu'il rapporte ailleurs, comme un effet ordinaire de la puissance de DIEU, la direction des nuages et le brisement des pierres de grêle : *Et confracti sunt lapides grandinis* (XLIII, 16).

Cette dernière opinion nous a paru la plus probable, parce qu'elle est mieux fondée en autorité et en raisons philologiques. Nous convenons qu'aujourd'hui le phénomène des aérolithes ou pierres tombantes est un fait acquis à la science et dont il n'est plus permis de douter. Ainsi, nous ne contestons pas qu'il aurait pu se reproduire lors de la déroute des Chananéens; nous pensons seulement qu'il n'a pas eu réellement lieu dans cette circonstance.

Au reste, quelle que soit l'opinion qu'on adopte, il faut nécessairement admettre un miracle; car une pluie de grêlons qui sont assez gros et assez durs pour tuer un nombre infini d'hommes à l'ennemi seulement, en épargnant les Israélites, et qui tombe sans discontinuer depuis Bethoron jusqu'à Azéca, c'est-à-dire pendant six ou sept heures de chemin, n'est pas moins contraire au cours ordinaire de la nature qu'une pluie de pierres qui aurait le même effet. En vain les mythologues prétendront-ils que l'imagination poétique de l'écrivain qui nous a transmis cette histoire a converti en miracle un fait purement

naturel, on ne découvre ni la couleur du mythe dans le récit, ni dans l'historien l'imagination vive et ardente dont parle Ilgen (*ingenio virido et ardore*), et sous la plume duquel se serait opérée cette singulière métamorphose.

ARTICLE IV.

DU COMMANDEMENT DE JOSUÉ AU SOLEIL ET A LA LUNE.

Il est rapporté dans le même livre (X, 12-14) qu'après le désastre des Amorrhéens, dont une grande partie avait péri sous la pluie de pierres, Josué ayant commandé au soleil et à la lune de s'arrêter, ces astres s'arrêtèrent en effet, jusqu'à ce que les Israélites se furent pleinement vengés de leurs ennemis. Le soleil en particulier s'arrêta au milieu du ciel et ne se coucha point durant l'espace d'un jour entier. L'auteur ajoute que JÉHOVA lui-même obéit à la voix de Josué et qu'il combattit pour Israël. Ce récit, selon les incrédules, ne nous offre qu'un tissu de faussetés. De leur côté, les mythologues ne voient dans toute cette narration qu'une fiction purement poétique.

Si on adoptait l'opinion de Maimonide, suivie par plusieurs interprètes tant protestants que catholiques, tels que Grotius, Leclerc, Masius, Jahn, Brentano, etc., toutes les difficultés s'évanouiraient. En effet, selon ces critiques, cette narration se réduit à un fait très-simple et très-ordinaire. Dans une prière conçue en un langage purement poétique, Josué exprime le désir que le jour se prolonge, pour lui donner le temps d'exterminer ses ennemis; et il en fait, en effet, un aussi grand carnage que si le jour eût été réellement prolongé de vingt-quatre heures. Pour justifier leur sentiment, ces interprètes se fondent principalement sur ce que les versets 12, 13 et 14 sont tirés du livre de HAYYASCHAR, qui était un recueil de poésies[1].

Nous l'avouerons franchement, cette opinion nous avait d'abord paru assez probable, mais une étude plus approfondie du

[1] Le SEPER HAYYASCHAR, rendu dans la Vulgate par *le livre des Justes* (*liber justorum*), signifie probablement en effet *le livre* ou le *recueil des cantiques*. Voy. ce que nous en avons dit dans notre *Introd. hist. et crit.* t. III, p. 140; deuxième édit.

récit biblique a changé nos idées. Aussi, avant de répondre aux difficultés des incrédules et des mythologues, nous allons essayer d'établir le sens littéral et historique du passage qui fait l'objet de cette discussion. Dans ce dessein, nous proposerons au lecteur une traduction aussi fidèle que possible, en l'accompagnant de quelques explications qui deviennent d'autant plus nécessaires que la lettre du texte n'est pas sans obscurité dans plusieurs endroits.

I.

On lit donc au livre de Josué (x, 12-14), immédiatement après le récit de la pluie de pierres qui écrasa une multitude d'Amorrhéens : « Alors Josué parla à JÉHOVA, au jour où JÉHOVA livra l'Amorrhéen aux enfants d'Israël [1], et il dit en présence d'Israël : Soleil, arrête-toi sur Gabaon, et *toi*, lune, sur la vallée d'Aïalon. Et le soleil s'arrêta, et la lune n'avança point, jusqu'à ce que le peuple *d'Israël* se fût vengé de ses ennemis. Cela n'est-il pas écrit au livre de HAYYASCHAR ? Et le soleil s'arrêta au milieu du ciel et ne se hâta point de se coucher durant environ un jour entier. Et jamais, ni avant ni après, il n'y a eu un jour auquel, comme à celui-là, JÉHOVA ait obéi à la voix d'un homme ; car JÉHOVA a combattu pour Israël. »

Notre intention n'est nullement de donner sur ce passage un commentaire qui s'étende à tous les mots ; nous nous bornerons à expliquer ceux qui sont de nature à jeter quelque jour sur le fond même de la question.

Il faut d'abord remarquer qu'après ces mots : *Josué parla à* JÉHOVA, on s'attend tout naturellement à trouver le discours que Josué dut adresser à DIEU ; contre l'ordinaire, l'auteur le supprime ; à moins qu'on ne suppose que ce discours n'est que

[1] Dans ses Scholies sur cette phrase, Rosenmüller dit : « Phrasis *dare hostem coram aliquo* Hebræis est elliptica, quæ plenè legitur Exod. XXIII, 27 : *et dabo omnes hostes tuos* אֵלֶיךָ עֹרֶף *ad te*, tibi *cervicem*, h. e. efficiam, ut hostes tibi faciem avertant, et terga dent. » Cette explication est, à notre avis, tout à fait fausse ; la locution hébraïque *dare hostem coram aliquo*, est simplement synonyme de cette autre : *tradere hostem alicui*, ou bien *in manum, potestatem alicujus*.

l'apostrophe même au soleil et à la lune. Mais il y a quelque chose de forcé dans cette interprétation; ce n'est pas la marche que suivent les historiens sacrés dans la narration. Il nous paraît plus simple, à nous, de supposer que par l'expression parler à JÉHOVA, l'écrivain sacré a voulu dire que Josué adressa une prière à DIEU, et que, plein de confiance dans la puissance et la bonté divine dont il venait d'implorer la protection, il somma en quelque sorte le soleil et la lune d'arrêter leur course. Ce qui nous a confirmé dans notre supposition, c'est le rapprochement ou plutôt l'opposition de ces deux phrases, opposition qui semble être ménagée avec une certaine affectation: *Alors Josué parla à* JÉHOVA.... *Puis il dit en présence d'Israël.* Ce qui signifie assez clairement, ce semble, qu'il commença par adresser des prières à DIEU en particulier, et qu'il apostropha ensuite le soleil et la lune de manière à être bien entendu par les Israélites.

Remarquons encore que la situation de la vallée d'Aïalon n'est point parfaitement connue. Cette vallée tirait probablement son nom de quelque ville voisine; mais on trouve dans l'Écriture au moins deux villes de ce nom, l'une dans la tribu de Dan (Jos. XIX, 42; XXI, 23. Jud. I, 35), l'autre dans la tribu de Zabulon (Jud. XII, 12). On pense généralement qu'il s'agit ici de la première, qui était située à l'occident et un peu au midi de Gabaon. Saint Jérôme la met près de Gabaon [1] et il en fixe la situation à deux milles d'Emmaüs ou Nicopolis, du côté de Jérusalem [2]. D'où l'on a supposé que Gabaon et Aïalon étaient à peu près à la même distance de Jérusalem.

Mais ce qu'il importe surtout de bien examiner, c'est l'endroit précis où commence la citation empruntée au livre de HAYYASCHAR; on peut même dire que c'est le point fondamental de la discussion; essayons donc de le faire sans prévention aucune et en suivant pas à pas le texte biblique. D'abord, il est incontestable que l'écrivain sacré, lorsqu'il commence son récit en disant que Josué adressa la parole à DIEU et qu'il apostro-

[1] Hieron. *in Epitaph. Paulæ, col.* 663 *edit. Bened.*

[2] Hieron. *in Locis.*

pha le soleil et la lune, emploie le style et la forme rigoureusement historiques ; et qu'il s'énonce comme s'il racontait le fait le plus réel et le plus positif : *Alors Josué parla à* JÉHOVA ; il a même le soin et l'attention de faire remarquer le moment et la circonstance du fait : *Au jour où* JÉHOVA *livra l'Amorrhéen aux enfants d'Israël ;* ce qui donne en effet à sa narration un caractère tout à fait historique. L'auteur sacré ajoute immédiatement sans aucune réflexion : *Et il dit en présence d'Israël : Soleil, arrête-toi sur Gabaon, et* toi, *lune, sur la vallée d'Aïalon.* Et après avoir rapporté ce commandement, il poursuit : *Et le soleil s'arrêta, et la lune n'avança point, jusqu'à ce que le peuple se fût vengé de ses ennemis ;* paroles qui expriment évidemment l'exécution de l'ordre de Josué, et qui font tellement partie de l'événement même, que si on les supprimait ou si on les rattachait aux suivantes, non-seulement le récit précédent se trouverait inachevé et tout à fait suspendu, mais les phrases suivantes présenteraient une tautologie choquante, ridicule et même absurde. Au reste, pour sentir toute la justesse de notre réflexion, il suffit de rapprocher les versets 12 et 13 de ceux du premier chapitre de la Genèse, où il s'agit des êtres qui sortent du néant ou qui agissent en vertu de l'ordre du DIEU créateur.

Ajoutons que la place qu'occupe dans le récit la question adressée par l'historien à ses lecteurs : *Ceci n'est-il pas écrit au livre de* HAYYASCHAR, paraît prouver clairement que tout ce qui précède n'est nullement une citation. D'abord, les phrases de cette nature ne sont jamais employées dans la Bible autrement que pour confirmer, par le témoignage d'un document public et authentique, la vérité d'un fait historique, surtout quand ce fait est extraordinaire et par conséquent mémorable. Ainsi, l'événement que la formule interrogative suppose déjà existant, nous devons nécessairement le trouver aussi dans ce récit.

Quant aux paroles qui suivent immédiatement : *Et le soleil s'arrêta au milieu du ciel, etc.*, jusqu'au verset 14 inclusivement, elles appartiennent selon les uns au livre de HAYYASCHAR, et elles sont suivant les autres de l'historien lui-même. Les premiers sont obligés de traduire la phrase interrogative

du verset 13 par : *N'est-il pas écrit dans le livre de* HAYYASCHAR : *Le soleil s'arrêta*, etc. ; de manière que cette dernière phrase, ainsi que le verset 14 tout entier, se rattachent à l'expression précédente *n'est-il pas écrit*, et n'en soient qu'un simple explicatif. Mais le pronom *ceci* ou *cela*, en hébreu HI (היא), s'oppose formellement, selon nous, à cette interprétation ; car nous ne connaissons pas un seul passage de la Bible dans lequel ce pronom se rattache à ce qui suit ; il ne s'emploie que pour exprimer les objets dont on a déjà parlé, ou qu'on a suffisamment désignés et fait connaître par ce qu'on a dit auparavant. La chose est si évidente, que Gesenius[1] et Maurer[2], exégètes rationalistes, ont été forcés d'en convenir.

Une autre considération qu'il ne faut pas oublier, c'est que dans les divers endroits de l'Écriture où la formule en question se trouve employée, elle est toujours placée après le discours ou le fait dont elle sert à confirmer l'autorité historique[3]. Il est à la vérité un passage du deuxième livre de Samuel (I, 18) qui semble prouver le contraire, et que Rosenmüller n'a pas manqué d'alléguer ; mais cet exégète aurait dû remarquer le soin qu'a eu l'écrivain sacré d'employer dans cet endroit, non point le pronom *ceci*, *cela* (היא HI), mais la particule *voici*, en hébreu HINNE (הנה), et de dire : *Voici ce qui est écrit dans le livre de* HAYYASCHAR ; phrase d'une tournure et d'une construction bien différentes de celles dont nous parlons[4].

On objectera, sans doute, que la période qui termine le verset 13 étant composée de deux hémistiches dans lesquels se

[1] « Quod ad usum attinet, dit Gesenius (*Thesaur.* p. 368), hoc pronomen (הוּא m. הִיא f.) pariter atque lat. *is* personam vel rem demonstrat modo memoratam vel ex præcedentibus sat notam. »

[2] « Citandi formula verbis citatis postponitur quemadmodum in libris Regg. et Chron. constanter : 2 Reg. XV, 21 ; XX, 20 ; XXI, 17 ; XXIII, 28. 2 Chron. XXVII, 7 ; XXXII, 32 ; XXXIII, 18 ; XXXV, 27 (Maurer, *Commentar. in Jos.* p. 113). »

[3] En vain Rosenmüller nie la parité des autres phrases analogues ; nous les avons examinées avec l'attention la plus scrupuleuse ; et cet examen nous a convaincu que le savant interprète s'est trompé sur ce point.

[4] Rosenmüller, *Scholia in Josuam*, p. 177.

trouve un certain rhythme, doit nécessairement être un emprunt fait à un ouvrage poétique. Mais il suffit de lire le texte même avec une légère attention, pour voir que la couleur poétique est à peine sensible, et que l'idée simple et tout à fait ordinaire que l'auteur y présente n'aurait pu s'exprimer d'une manière plus prosaïque, dans le cas où il aurait cherché, à dessein, à éviter tout ce qui ressent la poésie. D'ailleurs, il ne faut point perdre de vue, que la langue des Hébreux étant par sa nature éminemment poétique, on trouve une foule de passages qui, quoique purement prosaïques, ont tout le coloris et tous les charmes de la poésie. Enfin, le rhythme qu'on remarque dans notre période n'est pas assez pur, comme l'avoue Rosenmüller lui-même : *non satis purus*, pour qu'on ne puisse y voir qu'une citation empruntée d'une pièce poétique. Mais accordons que Josué, se rappelant un passage poétique qui cadrait parfaitement avec les circonstances où il se trouvait alors, l'ait cité textuellement et l'ait adapté à l'événement du moment, que gagneront nos adversaires à cette concession? Assurément rien; car une pareille citation ne saurait, en aucune manière, changer la nature du fait; le transformer, par exemple, en une fiction poétique, s'il était réel et vraiment historique en lui-même.

Quant aux mots BAHATSI HASCHSCHAMAYIM (בחצי השמים), ils sembleraient, au premier abord, ne signifier autre chose qu'*au milieu du ciel*, c'est-à-dire *vers midi ;* car le terme hébreu HATSI est généralement employé dans la Bible dans le sens de *milieu, moitié*. Cependant, comme il dérive d'un verbe dont la signification propre et primitive est *diviser en deux parties*, il pourrait bien signifier aussi l'une des deux parties du tout qui a été divisée ; et par conséquent rien n'empêcherait de le prendre ici pour l'un des deux hémisphères célestes, comme l'ont fait plusieurs interprètes. Il faut ajouter que l'analogie vient à l'appui de cette interprétation. En effet, les expressions BEQÉREB (בקרב) et BETHOCH (בתוך), dont la signification rigoureuse est *au milieu, dans le milieu* (*in medio*), se prennent le plus souvent pour un point quelconque de l'intérieur, et expriment simplement l'idée de *dedans* (*in, intra*).

Ces considérations de linguistique s'opposent, comme on le voit, à ce que l'on envisage la dernière partie du verset 13 et tout le verset 14 comme appartenant au livre de HAYYASCHAR ; il ne reste donc qu'un seul moyen de les expliquer, c'est de les regarder comme des réflexions propres à l'écrivain sacré lui-même, et comme une sorte de résumé du récit qu'il vient de faire, ce qui est assez dans le style et le goût des historiens de l'Ancien Testament. Que si on demande comment alors expliquer cette question qu'on lit au milieu du verset 13 : *Cela n'est-il pas écrit au livre de* HAYYASCHAR ? nous répondrons en rappelant quelques considérations qui ont déjà été faites ailleurs [1], que, d'après un usage assez constant des Hébreux, on a dû composer un cantique immédiatement après une victoire aussi éclatante remportée sur l'ennemi. Or, comme c'était encore une coutume consacrée chez ce peuple que les auteurs contemporains alléguassent eux-mêmes les actes publics et authentiques de leur temps, surtout lorsqu'il s'agissait d'appuyer le récit d'événements extraordinaires, Josué, qui n'a écrit son livre que longtemps après son triomphe sur les Amorrhéens, a pu et même dû, jusqu'à un certain point, citer le cantique national qui le célébrait ; d'autant mieux que cet événement si surprenant et si merveilleux en lui-même avait besoin d'être muni de la plus grande autorité possible. Ce raisonnement, comme on le sent bien, acquiert une nouvelle force dans l'hypothèse que Josué ne soit point lui-même l'auteur du livre dont on lui attribue la composition.

L'expression originale KEYOM TAMIM (כיום תמים), que nous avons rendue par : *durant environ un jour entier*, est à la rigueur susceptible de plusieurs autres sens ; aussi a-t-elle été diversement traduite par les exégètes et les critiques ; mais notre version nous a paru la plus conforme à la signification commune et ordinaire des termes dont elle se compose [2]. Quant à celle de Leclerc : Lorsque le *jour était écoulé*, et à cette autre de

[1] Voy. notre *Introd. hist. et crit.* t. III, p. 139, 140.

[2] G. B. Winer dans son *Lexicon hebr.* (p. 453) a rendu cette expression par *diem circiter integrum*, et Gesenius dans son *Thesaurus* (p. 648, col. 1)

Rosenmüller : *Comme* il (le soleil) a coutume, *le jour étant achevé*, elles semblent un peu forcées.

Enfin, la traduction de la Vulgate (vers. 14) : *Non fuit... tam longa dies*, il faut bien en convenir, ne rend pas fidèlement au moins la lettre du texte, qui porte simplement : *non fuit sicut dies ista* (לא היה כיום ההוא); sans dire que ce fut par sa longueur ou de toute autre manière que ce jour mémorable se distingue de tous les autres. On peut même dire que les paroles qui suivent immédiatement prêtent un tout autre motif à l'écrivain sacré, vu qu'elles signifient littéralement : *En ce que* Jéhova *s'est conformé à la voix d'un homme;* car Jéhova *a combattu pour Israël.* Ce qui est dire, en d'autres termes, qu'aucun jour dans l'histoire des Hébreux ne saurait être signalé par une protection plus éclatante de la Divinité, puisqu'elle ne pouvait prêter aux Israélites un secours et un concours plus sensibles qu'en faisant tomber du ciel une grêle extraordinaire qui, en les épargnant eux-mêmes, avait exterminé la plus grande partie de leurs ennemis, et en leur donnant le temps de mettre en déroute ceux qui avaient échappé au premier désastre. Que cette expression renferme quelque chose d'exagéré et d'hyperbolique, on ne saurait le nier; mais on est forcé d'avouer en même temps que c'est une de ces figures et de ces licences que les historiens les plus graves et les plus sévères se permettent continuellement, surtout quand ils racontent des événements extraordinaires, ce qui est incontestablement le cas ici.

Tel est, selon nous, le véritable sens du fameux passage que nous avions à examiner; le résultat de nos observations ne saurait être douteux. Le texte, expliqué selon les lois les plus sévères de l'herméneutique sacrée, présente le commandement que Josué fit au soleil et à la lune d'arrêter leur course comme un fait positif et vraiment historique; en sorte que nous ne connaissons, nous, aucun moyen d'éluder ce sens. Ainsi, c'est au point de vue de la réalité historique que nous nous sommes placé pour répondre aux difficultés suivantes.

cite Jos. x, 13, parmi les passages bibliques dans lesquels la particule כ signifie *à peu près, environ, pendant l'espace de* (*circiter*).

II.

1. L'auteur du livre de Josué, objectent les incrédules, dit positivement que le soleil s'arrêta au milieu de sa course; mais ne savons-nous point que cet astre est immobile ? Dans tous les cas, comment se serait-il arrêté au-dessus de Gabaon, puisque cette ville n'était pas située au-dessous de cet astre ? C'est donc une erreur commise par cet écrivain, qu'on nous donne cependant comme divinement inspiré.

Nous avons déjà remarqué dans un autre ouvrage [1] que l'Écriture sainte n'ayant point pour but de nous apprendre les vérités philosophiques, les écrivains sacrés ont parlé des choses scientifiques à la manière dont les hommes en général en parlent ordinairement, et nous avons rappelé cette remarque de saint Augustin: « Pour le dire en un mot, nos auteurs ont su touchant la figure du ciel ce qui est véritable; mais l'Esprit de Dieu, qui parlait par eux, n'a pas voulu enseigner ces choses aux hommes, parce qu'elles leur étaient inutiles pour leur salut [2]. » De là vient qu'on trouve dans la Bible les objets qui tiennent aux sciences physiques toujours exprimés dans le langage consacré par le vulgaire et selon ce qui paraît à nos sens [3]. C'est ainsi que Moïse, par exemple, appelle le soleil et la lune *deux grands luminaires* (Gen. I, 16), bien que cette dénomination ne puisse convenir à la lune dans le même sens qu'au soleil, puisqu'elle n'est qu'un bien petit corps auprès de ce dernier; qu'elle est même la plus petite des planètes; qu'elle n'est point lumineuse par elle-même, et que toute la lumière dont elle brille à nos yeux n'est qu'une simple réflexion des rayons que le soleil projette sur son disque. Mais parce que plus rapprochée de la terre que les autres planètes, elle paraît à nos regards d'une plus grande étendue, l'Écriture lui donne le nom de *grand luminaire*. Il en est de même par rapport au mouvement du soleil. Cet astre paraissant se mouvoir sur nos têtes, et la terre semblant immobile sous nos pieds, elle le compare à *un époux*

[1] *Introd. hist. et crit.* etc. t. I, p. 41.

[2] August. *Lib. de Genesi ad litteram*, c. IX.

[3] Voy. entre autres exemples, Jér. XXXI, 37. Job, XXVI, 7; XXXVII, 18.

qui sort de sa couche nuptiale, à *un vaillant héros qui va parcourir sa carrière* (Ps. XVIII, 6 ; Hébr. XIX) ; ou bien elle nous le représente *se levant, se couchant et revenant dans le lieu d'où il était parti* (Eccl. I, 5); tandis qu'elle peint la terre comme immuable et assise sur des *fondements*, sur des *bases*, sur des *colonnes* et sur des *pilotis* [1]. Pour peu qu'on réfléchisse, on verra qu'il y avait prudence et sagesse de la part des écrivains sacrés de ne parler des phénomènes de la nature que dans les termes les plus conformes au témoignage des sens. D'abord ils étaient sûrs, en employant ce langage, de se rendre intelligibles à la multitude, ce qu'ils n'auraient pu faire, s'ils avaient adopté un langage philosophique. Josué, nous disait fort judicieusement à ce sujet le savant astronome M. Binet, Josué a dû nécessairement, comme historien, décrire les événements qu'il raconte dans la forme dans laquelle ils se sont accomplis et de la manière dont ils ont été perçus. Or, il ne pouvait remplir cette condition qu'en parlant la langue usuelle. En second lieu, le Créateur ne faisant point connaître par quels moyens et par quels ressorts sa puissance divine agissait sur la nature dans les prodiges qu'elle y opérait, les écrivains sacrés ne pouvaient que constater les faits tels qu'ils s'étaient passés sous leurs yeux ou sous ceux des témoins oculaires dont ils étaient chargés de nous transmettre la déposition. Troisièmement enfin, comme la langue scientifique change continuellement, soit par le caprice des savants, soit par les progrès même de la science, il était convenable que les livres des auteurs sacrés, qui devaient être lus dans tous les temps, fussent écrits en une langue qu'on pût comprendre à toutes les époques. Ainsi on n'est pas plus en droit d'accuser Josué de fausseté, qu'on ne le serait d'accuser d'erreur ou de mensonge les coperniciens et les cartésiens, qui dans leurs discours ordinaires parlent du mouvement de la terre et de l'âme des bêtes comme les autres philosophes, quoiqu'ils pensent tout autrement.

C'est encore par ce langage populaire qu'on expliquera com-

[1] Jes. XL, 21. Ps. CIII, 5 (Hebr. CIV); CXVIII, 9 (Hebr. CXIX). Job. XXXVIII, 6, etc.

ment Josué a pu dire au soleil de s'arrêter sur Gabaon et à la lune sur Aïalon. En effet, partout où l'on se trouve, lorsque la vue n'est pas bornée par quelque objet voisin, on découvre une certaine étendue de pays, et on aperçoit en même temps la moitié du ciel qui semble couvrir cette étendue visible de pays et ne s'étendre pas plus loin. Chaque corps céleste qu'on voit dans cette partie du ciel semble être immédiatement au-dessus de quelque point de l'étendue visible de la terre qu'on découvre alors; et c'est ainsi qu'au moment où Josué parlait, le soleil lui paraissait à lui et à ceux qui étaient avec lui au-dessus de Gabaon et la lune au-dessus d'Aïalon, ce qui suffit pour justifier l'assertion de l'écrivain sacré.

2. Nos adversaires opposent encore à la véracité du récit biblique, que la terre n'a pu interrompre sa course sans causer une perturbation générale dans tout le système planétaire et sans éprouver elle-même un bouleversement qui a dû frapper de terreur l'univers entier et laisser profondément gravé dans l'histoire de toutes les nations le souvenir d'un phénomène aussi extraordinaire. Or, on ne trouve aucun vestige de cet événement dans les annales des peuples.

Cette objection présente des difficultés très-spécieuses; mais elles ne sont nullement insolubles. Il est vrai que, suivant la théorie de Newton, les corps célestes qui composent notre système planétaire sont tellement subordonnés les uns aux autres dans leur mouvement, qu'on ne pourrait en réduire un seul au repos sans que tous les autres ne s'en retentissent et que tout le système n'en fût bouleversé; il est vrai aussi que si la terre, qui parcourt quatre cents lieues par minute, avait tout à coup suspendu un mouvement de translation d'une si prodigieuse rapidité, tous les édifices construits sur sa surface auraient dû être renversés et détruits; mais il est plusieurs hypothèses dont l'impossibilité n'a pas encore été démontrée, et d'après lesquelles le miracle aurait pu avoir lieu sans entraîner toutes ces conséquences. D'abord, en supposant que Josué ait apostrophé le soleil au moment de son déclin, ce qui n'est pas absolument opposé à la lettre du texte biblique, il suffira, pour établir le pro-

dige, que DIEU ait prolongé miraculeusement le crépuscule du soleil, de telle sorte que les rayons solaires, décrivant une ligne courbe, éclairèrent l'horizon pendant douze heures. Or, dans cette hypothèse, les planètes conservent leur mouvement ordinaire, et par conséquent rien n'est changé au système planétaire. « Par le moyen de la réfraction des rayons de la lumière, dit avec raison Bergier, nous voyons le soleil levant plusieurs minutes avant qu'il soit sur l'horizon, et à son coucher nous le voyons encore plusieurs minutes après qu'il est au-dessous. DIEU, sans bouleverser la nature entière, n'a-t-il pas pu prolonger ce phénomène pendant douze heures? Au lieu de faire décrire aux rayons de cet astre une ligne droite, il a suffi de leur faire décrire une ligne courbe. Il n'est pas dit dans l'Écriture sainte que la nuit suivante fut aussi longue que les autres nuits[1]. »

La prolongation du jour pourrait encore avoir eu lieu sans qu'il s'en fût suivi aucune perturbation dans le système planétaire; il suffirait pour cela d'un phénomène lumineux du genre des parhélies ou des aurores boréales. Toutefois, il faut bien le remarquer, les rationalistes ne gagnent rien à cette supposition, car une parhélie ou une aurore boréale qui a eu lieu d'après le commandement fait par Josué au soleil et à la lune de s'arrêter, et cela dans un climat où ces sortes de phénomènes sont rarement aperçus, ne saurait être considérée comme un fait purement naturel; c'est un vrai miracle qui demande l'intervention d'un agent surnaturel.

Enfin, il est encore une considération qui vient à l'appui de notre thèse et que nos adversaires n'ont aucun droit légitime de nous contester; la voici. Ce n'est point du mouvement diurne ou de la révolution de la terre sur son axe, mais de sa progression dans l'écliptique et de son mouvement annuel, que dépendent ses rapports avec le mouvement des autres planètes. Or, pour prolonger le jour sans aucun dérangement dans le système planétaire et sans aucune secousse sur notre globe, qu'a-t-il fallu? Que la terre cessât de tourner sur son axe, sans cesser

[1] Bergier, *Dictionnaire de Théologie*, art. Soleil.

d'avancer dans l'écliptique en vertu de son mouvement annuel. Nous demandons maintenant si la puissance divine ne va pas jusqu'à pouvoir suspendre le premier de ces deux mouvements sans retarder l'autre, c'est-à-dire si c'est un phénomène d'une impossibilité absolue? Nos adversaires seraient bien en peine de le prouver. Ainsi, en admettant que le mouvement de la terre sur elle-même ait momentanément été suspendu, on peut légitimement supposer que le jour a été prolongé, comme l'atteste le récit biblique, sans qu'il y ait eu aucun de ces bouleversements, aucune de ces perturbations qu'on nous objecte avec tant d'assurance.

D'après ces observations, on voit que le miracle a pu avoir lieu sans que l'univers entier ait été frappé de terreur et sans laisser des traces de souvenir dans l'histoire de toutes les nations. En supposant même que ce prodige ait été opéré d'une manière assez éclatante pour que les peuples contemporains en aient eu connaissance, le silence de leurs annales s'expliquerait assez naturellement. En effet, les anciens écrivains profanes dont il nous reste des ouvrages entiers ou de simples fragments, sont de plusieurs siècles postérieurs à Josué; il n'est donc pas surprenant que le souvenir de ce prodige, quelque mémorable qu'il soit par sa nature, ait été perdu chez la plupart des peuples pendant l'intervalle si long et si obscur qui s'est écoulé entre la date de l'événement et les auteurs qui auraient pu en conserver la mémoire. D. Calmet fait à ce sujet des réflexions très-judicieuses et que nous croyons par là même devoir reproduire. Après avoir remarqué, conformément à son opinion, que le prodige n'a pu être ignoré de personne, puisqu'il se passait à la face de tout l'univers, et dans des astres exposés à la vue de tous les hommes, le savant commentateur ajoute: « Mais est-il nécessaire qu'on en ait conservé la mémoire dans les monuments publics? Combien d'autres choses importantes sont demeurées dans l'oubli! Peut-être l'avait-on couché dans l'histoire ancienne qui n'est pas parvenue jusqu'à nous; ou si ce fait y est parvenu, il s'est trouvé enveloppé sous des fictions fabuleuses sous lesquelles il n'est plus reconnaissable. Par exemple, ce qu'on a dit

de la longueur d'une nuit qui dura autant que deux autres pendant que Jupiter voyait Alcmène, et ce que rapporte saint Augustin [1], tiré de Varron, qu'on vit dans l'étoile de Vénus un changement prodigieux, cet astre ayant changé son cours, sa couleur et sa grandeur, du temps du roi Ogygès. D'où vient le pouvoir que les poëtes attribuent à la magie d'arrêter le cours des astres, si ce n'est de la persuasion où l'on était que ces choses étaient arrivées autrefois et n'étaient point impossibles aux dieux [2] ?

« Enfin, l'argument tiré du silence des auteurs en général est tout des plus faibles, et on ne peut l'employer que lorsque les historiens dont on parle ont su et ont été dans l'obligation de raconter le fait dont on conteste, lorsqu'on a tous les écrits, ou que l'on trouve dans ce qui reste de leurs ouvrages des choses contraires à ce qui est en question. Or, quant au prodige arrivé sous Josué, il n'y a rien de pareil à l'égard des auteurs profanes. Ils n'ont dû ni le savoir ni le raconter; ils ne sont point du temps auquel il est arrivé, nous n'avons pas tous les écrits, et dans ce qui nous en reste on ne trouve rien qui détruise ce que l'Écriture nous en apprend; leur silence ne doit donc pas être tiré à conséquence.

« De plus, si par les lois du bon sens et de l'équité naturelle, et par une espèce de droit des gens, on a voulu que dans ce qui regarde l'histoire de chaque peuple et de chaque pays, on s'en rapportât à ceux qui sont de ce peuple ou de ce pays, dans la présomption raisonnable qu'ils sont mieux informés de leurs

[1] August. *De civit. Dei*, l. XXI, c. VIII.

[2] Ici D. Calmet cite ces vers de Lucain (*Pharsal.* l. VI) :

> Cessavère rerum vices, dilataque longâ,
> Hæsit nocte dies : legi non paruit æther,
> Torpuit et præceps audito carmine mundus.

Puis il rapporte ces autres de Stace, décrivant une journée malheureuse (*Thebaïd.* l. V) :

> Tardius humenti noctem dejecit Olympo
> Juppiter, et versum miti reor æthera curâ
> Sustinuit, dum fata vetant, nec longius unquam
> Cessavêre novæ perfecto sole tenebræ.

propres affaires qu'aucun étranger; pourquoi les Hébreux ne jouiront-ils pas de ce privilége? Surtout y ayant dans leurs écrivains tant de marques de sincérité et de sagesse qu'on ne peut se dispenser d'y remarquer, quand même on ne ferait aucune attention à l'inspiration divine qui met leurs Écritures au-dessus de la critique, envers tous ceux qui les reçolvent comme divins [1]. »

3. Si le soleil, objecte-t-on encore, était resté sur l'horizon pendant un jour tout entier, comme le dit l'auteur du livre de Josué, les Hébreux auraient été brûlés par la chaleur, et par conséquent incapables de soutenir le combat. De même, si la lune s'était arrêtée aussi longtemps que le suppose cet écrivain, elle aurait occasionné à la mer un flux si considérable, que toute la terre en eût été submergée.

Les deux difficultés que présente cette objection se trouvent complétement résolues par les considérations que nous avons fait valoir, en répondant à la précédente; puisque la prolongation du jour n'ayant point eu pour cause la suspension réelle du mouvement de la terre autour du soleil, ni même sur son axe, mais ayant pu être produite par divers phénomènes lumineux tout à fait indépendants de ce double mouvement, ces perturbations et ces bouleversements n'ont point dû avoir lieu. Nous pourrions donc nous borner à renvoyer le lecteur à ces considérations. Cependant, comme on ne saurait trop étayer une thèse quand elle est vivement attaquée, nous essayerons de montrer que, même dans l'hypothèse où la terre aurait été suspendue dans son mouvement diurne, et où la lune, son satellite, aurait été arrêtée elle-même dans sa révolution autour de notre globe, le grave inconvénient et le terrible désastre qu'on nous oppose n'en auraient été nullement une suite nécessaire.

D'abord, la chaleur excessive du soleil a pu être tempérée par des nuages et des vents rafraîchissants. D'un autre côté, les effets d'une chaleur aussi violente que nos adversaires le supposent pouvaient très-bien ne point paraître si insupportables aux Israélites, qui y étaient accoutumés depuis quarante ans.

[1] D. Calmet, *Dissertation sur le commandement que Josué fit au soleil et à la lune de s'arrêter*, dans *Comment. litt. sur Josué*, p. XVII.

L'histoire ne nous fournit-elle pas encore bien des exemples de marches et de batailles dans des pays aussi chauds, quoique les armées ne fussent nullement accoutumées à la chaleur ? Enfin, n'est-il pas arrivé plus d'une fois que les climats septentrionaux ont été exposés pendant des semaines entières à des chaleurs aussi vives et aussi grandes que celles qu'on ressent sous la zone torride, sans que les habitants de ces climats en aient été incommodés ? La Russie, en particulier, nous offre de ces exemples.

Quant à la difficulté relative à la lune, nous demanderons aux incrédules s'ils peuvent démontrer qu'il est scientifiquement impossible que le même DIEU qui a créé le système planétaire, qui a tracé aux différents corps qui le composent l'orbite qu'ils doivent parcourir, et donné à la lune la force d'attirer les eaux de la mer, puisse avoir à sa disposition quelque moyen de suspendre le cours de cet astre, sans causer à la mer un flux assez considérable pour submerger toute la terre. Mais comment pourront-ils jamais fournir une pareille démonstration ? La science, comme nous le disait encore le savant astronome M. Binet, ne saurait aller jusque là ; les bornes de son domaine ne sont pas assez étendues pour pouvoir atteindre à cette hauteur.

D'ailleurs, Josué pourrait avoir nommé la lune sans qu'elle ait été réellement pour rien dans le prodige. Cet astre, comme on le voit au premier chapitre de la Genèse, ayant été créé conjointement avec le soleil pour éclairer la terre, le chef des Hébreux a pu tout naturellement les associer dans sa pensée, bien que la lumière du soleil suffit à elle seule pour lui permettre, par sa prolongation, d'achever la ruine de ses ennemis ; et sous ce rapport, l'historien lui-même a pu dire, sans blesser la vérité, que la lune s'était aussi arrêtée. Ce qui semble justifier cette interprétation, c'est qu'à la fin du verset 13, où il est dit que le jour fut prolongé, la lune ne se trouve point mentionnée. Après avoir dit que Josué était à l'occident de la ville de Gabaon lorsqu'il commanda au soleil et à la lune de s'arrêter, D. Calmet ajoute : « On croit que la lune paraissait en même temps sur la vallée d'Aïalon ; mais il n'y a rien d'assuré sur cela. On

peut même douter si elle parut dans cette rencontre, et si Josué, dans sa prière ou dans son cantique, ne s'exprime pas d'une manière qui est assez familière aux écrivains sacrés, en répétant dans la seconde partie du verset ce qui a déjà été dit dans la première, que le soleil s'arrête et que la lune n'avance pas, c'est-à-dire que le cours des astres soit interrompu pour quelque temps[1]. » Déjà le docte Masius s'était déclaré pour ce sentiment dans son excellent commentaire[2].

4. Un miracle si étonnant, demandent les incrédules, était-il vraiment utile, et, par conséquent, digne de la sagesse divine? Peut-on, en effet, supposer que, pour faire massacrer quelques fuyards, derniers restes d'une armée déjà mise en déroute, et que Josué aurait pu facilement détruire le lendemain, DIEU ait voulu opérer un prodige dont l'effet n'était pas une simple dérogation à quelque loi particulière et locale de la nature, mais le renversement complet de l'ordre général qui a constamment présidé au gouvernement du ciel et de la terre, prodige qui, d'ailleurs, mettrait Josué bien au-dessus de Moïse, malgré le témoignage de la Bible elle-même, qui déclare expressément (Deut. XXXIV, 10), qu'aucun prophète depuis Moïse n'a été semblable à lui.

Nous rappellerons encore ici que, si on admet les hypothèses que nous avons proposées pour expliquer la station apparente, mais réellement miraculeuse, du soleil, cette objection tombe d'elle-même. Toutefois, la nature des assertions et des suppositions qu'elle renferme exige une réfutation spéciale. D'abord, en thèse générale, n'y a-t-il pas une présomption téméraire de

[1] D. Calmet, *Comment. littéral sur Josué*, x, 12.

[2] « Atque ab eadem quoque scribendi uberiore ratione profectum esse, quod præter solem, etiam lunam ille nominavit. Nam hæc duo præter ceteris aspectabilia astra, pro iis orbibus posita sunt, quorum conversione diei noctisque vicissitudo efficitur. Immo vero pro universa fortassis cœli machina. Hujusmodi enim fere prece usum esse Josuam significare, ni fallor, ille poeta voluit. O vos cœlestia lumina subsistite : neque propero cursu vestro lucem hanc nobis in ista opportunissima valle, ablatum pergite, tantisper dum DEI hostes cædimus (A. Masius, *Comment. in Josuam*, p. 188). »

la part des incrédules à vouloir que dans l'exercice de sa puissance la Divinité se conforme à leurs propres idées? L'esprit borné de l'homme est-il donc capable de saisir tous les motifs prédéterminants de la cause infinie? Et si la raison humaine se croit autorisée à prononcer que DIEU n'a pas pu opérer un miracle pour exterminer les restes de l'armée des Chananéens, dont un premier prodige avait déjà détruit la plus grande partie, ne pensera-t-elle pas avoir le même droit de nier les merveilles opérées en Égypte, les passages miraculeux de la mer Rouge et du Jourdain, et même les nombreux prodiges qui ont signalé la mission divine de JÉSUS-CHRIST et celle des apôtres, puisque des moyens plus simples auraient suffi pour fléchir l'opiniâtreté de Pharaon, que les Hébreux auraient pu facilement côtoyer la mer Rouge, passer le Jourdain dans les endroits où il était guéable, et que deux ou trois miracles éclatants, bien connus et bien prouvés, étaient suffisants pour démontrer l'autorité divine du Christ et celle de ses disciples? L'incrédulité, nous le savons, ne recule pas devant ces conséquences; mais c'est précisément ce qui prouve que cette espèce de logique, tout à fait irrationnelle, que lui impose forcément son propre système, est aussi fausse que téméraire, puisqu'elle l'a réduite à la triste nécessité de révoquer en doute les faits historiques les plus incontestables, et, par suite, de tomber dans un scepticisme désespérant pour la raison humaine elle-même.

Montrons maintenant que ce n'est point d'une manière indigne de sa sagesse que le grand DIEU des Hébreux fit intervenir sa toute-puissance dans l'événement qui fait le sujet de cette discussion. Il faut remarquer d'abord que les Gabaonites, devenus les sujets de DIEU par l'alliance faite avec les Israélites, et ratifiée en son nom par la bouche de Josué et des principaux du peuple (Jos. IX, 3-19), devaient naturellement trouver dans les Hébreux une protection assurée contre leurs injustes oppresseurs. D'un autre côté, l'honneur de JÉHOVA lui-même semblait intéressé dans la conservation de ces nouveaux prosélytes. Ainsi, la bataille n'étant pas offensive, mais défensive de la part des Israélites, et ayant pour unique but de sauver les Gabaonites,

qu'ils avaient pris solennellement sous leur protection, et qui pour cette raison même couraient risque d'être entièrement exterminés, il n'est point étonnant de voir Josué attacher un si grand prix au succès de ce combat, et se montrer si jaloux de prouver aux Gabaonites que ce n'était point en vain qu'ils avaient recherché l'alliance du peuple de Jéhova. Il le devait d'autant plus, que les habitants de Gabaon lui avaient fait annoncer que tous les rois amorrhéens s'étaient ligués contre eux, et qu'il ne saurait leur porter un trop prompt secours (Jos. x, 3-6). Mais la meilleure manière de les secourir pour le moment, et de leur donner un gage certain de sécurité pour l'avenir, n'était-elle point celle qui faisait le mieux sentir la supériorité du Dieu d'Israël et sa puissance infinie? Car il ne s'agissait point seulement de gagner une victoire sur les rois du midi de Chanaan réunis dans cette expédition; un seul échec n'était pas de nature à ruiner toutes leurs forces et toute leur puissance, au point de les empêcher de saisir de nouvelles occasions d'attaquer les Gabaonites. Il fallait donc un autre moyen bien plus efficace. Or, ce moyen plus efficace ne pouvait guère être qu'un miracle éclatant, lequel, en frappant de terreur les ennemis des Gabaonites et des Hébreux, laissait dans leur esprit un souvenir impérissable de la toute-puissance de Jéhova et de sa protection signalée en faveur de ceux qui le reconnaissaient pour leur Dieu; tandis que d'un autre côté il excitait la foi des Israélites eux-mêmes, et les établissait plus solidement dans la confiance qu'ils devaient avoir en sa puissance infinie.

Ne pourrait-on pas supposer légitimement que Dieu, dans ce miracle, avait encore un autre motif bien digne, sans doute, de sa grande sagesse, celui d'extirper l'idolâtrie? En effet, la station du soleil et de la lune, en supposant même qu'elle ne fût qu'apparente, était assurément très-propre à détruire le culte superstitieux des astres, qui étaient les principaux objets de l'adoration des Chananéens; car elle forçait nécessairement ce peuple d'avouer leur impuissance absolue, et de reconnaître en même temps que le Dieu des Hébreux était le Dieu de toute la nature.

Ainsi, ce miracle ne répugne en rien à la sagesse divine ; mais nos adversaires le rejettent encore pour un autre motif; ils prétendent qu'il élevait Josué bien au-dessus de Moïse, supposition, disent-ils, diamétralement opposée à l'autorité de l'Écriture elle-même.

Il y a dans cette objection un manque de logique qui en détruit même la valeur imaginaire que nos adversaires lui donnent. D'abord, nous ne prétendons nullement mettre Josué au-dessus de son illustre prédécesseur ; et lors même que nous accorderions que le prodige opéré à sa prière l'emporte sur tous ceux que la puissance divine a faits par l'intermédiaire de Moïse, nous ne serions point pour cela en contradiction avec le passage du Deutéronome que l'on nous oppose ; car il faudrait faire une violence extraordinaire au texte pour en tirer une interprétation défavorable à notre thèse. En voici, au reste, une traduction dont on ne saurait contester la fidélité et l'exactitude la plus rigoureuse : « Et il ne s'est jamais élevé en Israël de prophète comme Moïse, que JÉHOVA ait connu face à face, *un prophète semblable à lui* par tous les miracles et tous les prodiges merveilleux que JÉHOVA l'a envoyé opérer dans la terre d'Égypte en présence de Pharaon, de tous ses serviteurs et de tout son royaume, et par toute la grande puissance *qu'il a exercée*, et par toutes les œuvres terribles qu'il a faites à la vue de tout Israël (Deut. XXXIV, 10-12). » On conviendra, en effet, que la supériorité que ce passage donne à Moïse sur tous les prophètes qui ont paru depuis le saint législateur jusqu'à l'époque où cet éloge lui a été donné, ne porte point sur la comparaison d'un seul de ses miracles, mais bien sur le grand nombre des prodiges éclatants par lesquels le DIEU d'Israël avait signalé son importante mission.

D'un autre côté, quand Josué aurait fait un miracle plus grand que ceux de Moïse, s'ensuivrait-il qu'il lui est supérieur en mérite et en gloire ? Élisée est-il donc au-dessus d'Élie, parce qu'il a opéré des prodiges plus grands et en plus grand nombre que son maître ? JÉSUS-CHRIST lui-même n'a-t-il pas promis à ses disciples qu'ils feraient *des œuvres plus grandes que les siennes*

(Joan. XIV, 12)? et cependant il a déclaré que *le disciple n'est pas plus que le maître, ni l'esclave plus que son seigneur* (Matth. x, 24). Ainsi, Josué pourrait avoir fait un miracle plus éclatant que ceux de Moïse, et avoir été sous tous les autres rapports inférieur à ce grand homme.

Enfin, nous pourrions demander, avec D. Calmet[1], qu'est-ce qui constitue un miracle plus ou moins grand? est-ce la difficulté de l'opérer par rapport à nous? Tous les miracles, en ce sens, sont égaux à notre égard, puisqu'ils sont tous au-dessus de nos forces; et en matière d'impossible, tout est égal en quelque sorte, de même qu'en matière d'éternité et d'infini. Si c'est par rapport à la puissance de DIEU qu'on prétend que le miracle de Josué est plus grand que ceux de Moïse, c'est encore une témérité et une erreur. DIEU est tout-puissant, et tout ce qui n'est pas absolument impossible lui est également possible.

5. Les mythologues ne cherchent pas à donner une explication naturelle à ce prodige; ils prétendent que tout le récit dans lequel il se trouve raconté n'est qu'une pure fiction poétique qui ressort suffisamment de cette seule réflexion de l'auteur, que JÉHOVA obéit à la voix de Josué et qu'il combattit lui-même pour Israël, fiction tout à fait dans le goût des mythes des poètes anciens, qui nous représentent l'astre du jour, tantôt arrêtant son char pour entendre la mélodie d'un chœur de nymphes[2], et tantôt reculant d'horreur à la vue du festin dans lequel Atrée, ensanglanté du meurtre des fils de Thyeste, fait manger leur chair à ce malheureux père[3].

Cette difficulté n'a pas même le mérite d'offrir quelque chose de spécieux. Premièrement, la réflexion que JÉHOVA obéit à la voix de Josué et qu'il combattit lui-même pour Israël, ne présente à l'esprit rien qui sente la fiction mythique, dès que l'on consulte l'analogie de la langue sacrée. Car l'expression du texte

[1] D. Calmet, *Dissert. sur le commandement que Josué fit au soleil et à la lune de s'arrêter*, dans *Comment. litt. sur Josué*, p. XXI.

[2] Callimach. *Hymn. in Dianam.*

[3] Statius, *Thebaïd.* lib. I et V.

original[1], que l'on traduit communément par *obéir*, ne signifie point la soumission due à un ordre, à un commandement, mais simplement un égard, une condescendance purement volontaire et spontanée; et, par conséquent, elle convient parfaitement à DIEU, qui voulut bien exaucer la prière si juste d'ailleurs de son serviteur Josué. De même l'expression : JÉHOVA *combattit pour Israël*, n'offre aucune difficulté pour quiconque est familiarisé avec la langue de nos livres saints; le lecteur même le moins attentif ne peut se méprendre sur le sens qu'elle présente tout naturellement à l'esprit, c'est-à-dire celui d'une protection signalée, d'un secours extraordinaire, comme nous en avons déjà fait la remarque un peu plus haut (pag. 23). On compare, il est vrai, cette expression au passage où Débora, célébrant la défaite de Sisara, dit que du haut du ciel on a combattu contre les rois de Chanaan, et que les étoiles ont livré bataille à Sisara (Jud. v, 20). Mais il faut s'aveugler volontairement pour ne pas voir qu'il n'y a aucune parité; aussi nous bornerons-nous, pour toute réponse, à faire remarquer que le passage de Débora n'est qu'un fragment d'un chant poétique; tandis que celui de Josué fait partie d'un récit purement historique; et qu'au verset 42 du même chapitre x, où il est raconté que Josué vainquit les rois de Chanaan et s'empara de toutes leurs terres, on lit la même formule : « Parce que JÉHOVA le DIEU d'Israël combattit pour lui. »

Secondement, nous avons déjà eu plus d'une occasion de montrer combien les mythologues sont peu fondés à vouloir comparer les allégories, les figures poétiques, les mythes en un mot, avec les récits simples, naturels et circonstanciés des historiens sacrés de la Bible. Or, il ne faut ni une grande perspicacité d'esprit, ni des efforts extraordinaires d'imagination pour saisir la différence immense qui se trouve entre les uns et les autres. Tout, dans les écrits de l'antiquité profane, qu'on ne rougit pas de mettre ici en parallèle avec le récit de Josué, porte également le caractère du mythe; ainsi, la nature, le fond et la forme de

[1] שָׁמַע בְּקוֹל פ״ signifie *écouter favorablement la voix de quelqu'un, se rendre à sa demande, l'exaucer.*

ces ouvrages, aussi bien que le but et le dessein des auteurs, décèlent, de la manière la plus évidente, une fiction purement poétique. Au contraire, tout dans le passage de Josué prouve qu'il s'agit d'un fait réellement historique. Outre qu'il n'y a rien dans le style et la diction qui ne convienne à la sévérité de l'histoire, ce récit fait partie d'une narration historique. Aussi est-ce comme un fait réel qu'il a été considéré par les écrivains nationaux qui en ont parlé dans leurs ouvrages. Habacuc, en y faisant allusion dans son beau cantique, dit que le soleil et la lune se sont arrêtés dans leur demeure (III, 11). L'auteur du livre de l'Ecclésiastique, rappelant les victoires et les actions glorieuses de l'ancien chef du peuple hébreu, demande s'il n'a pas arrêté le soleil dans sa course, lorsqu'un seul jour parut aussi long que deux jours ordinaires : *Et una dies facta est quasi duo* (XLVI, 5).

Pour résumer cette importante discussion, nous dirons que le récit dans lequel est racontée l'apostrophe de Josué au soleil et à la lune, lorsqu'on l'examine d'après les règles ordinaires de l'herméneutique sacrée, ne doit nullement se prendre dans un sens purement poétique. Nous ajouterons que l'historien a pu, sans blesser la vérité, employer le langage ordinaire dans le prodige qu'il rapporte, quelles que fussent ses idées et ses connaissances personnelles dans les sciences physiques et astronomiques ; que le sens littéral du texte n'implique ni perturbation dans le système planétaire en général, ni bouleversement sur notre globe en particulier, ni une station réelle du soleil, de la lune ou même de la terre. Nous dirons encore qu'un phénomène lumineux du genre des aurores boréales ou des parhélies suffirait pour prolonger la clarté du jour dont Josué avait besoin pour détruire les restes de l'armée ennemie ; que ce phénomène extraordinaire, produit au commandement de Josué, était par cela seul un vrai prodige surnaturel ; que ce miracle n'était nullement indigne de la sagesse divine. Nous dirons, enfin, qu'il faut violer toutes les lois de la critique historique et exégétique pour mettre en parallèle le récit de cet événement avec les fictions mythiques de poètes de l'antiquité profane.

CHAPITRE VII.

DU LIVRE DES JUGES.

Parmi les récits de ce livre qui ont été attaqués par les ennemis de la révélation divine, se trouvent l'histoire d'Aod (chapitre III), celle de Jahel (IV), que nous avons défendues dans un autre ouvrage[1], et celle du vœu de Jephté (XI, 30 et suiv.), sur laquelle nous nous sommes assez étendu dans le tome Ier de celui-ci (pag. 464-467), en traitant des *victimes humaines*.

ARTICLE Ier.

DE L'HISTOIRE DE GÉDÉON.

L'histoire de Gédéon, racontée aux chapitres VI et VII du livre des Juges, n'est aux yeux des incrédules qu'un tissu de faussetés et d'aventures ridicules, que l'auteur du livre des Juges a voulu donner comme autant de miracles, sans penser que de pareils faits sont tout à fait indignes de la majesté de DIEU, et que par conséquent ils n'inspirent aucune confiance. De leur côté, les mythologues prétendent que le récit de ces faits extraordinaires et merveilleux ne doit point être pris pour une histoire véritable, vu que l'écrivain qui l'a composée n'a eu pour but que de montrer aux Hébreux, dans une fiction purement mythique, combien l'homme, qui est si faible et si impuissant par lui-même, devient fort et puissant avec le secours de JÉHOVA[2]. — Il n'est pas difficile, ce semble, de réfuter ces deux manières d'interpréter ce passage.

D'abord, c'est tout à fait à tort que les incrédules regardent l'histoire de Gédéon comme un tissu d'aventures ridicules, et par conséquent comme de prétendus miracles indignes de la majesté divine. Pour peu qu'on la lise avec attention, et en se dépouillant de toute idée préconçue, on n'y verra rien de sem-

[1] *Introd. hist. et crit. etc.* t. III, p. 162-166.

[2] Voy. *Das Buch der Richter grammatisch und historisch erklært*, von G. L. Studer, Seit. 174; zweite verbesserte Ausgabe, 1842.

blable. En effet, les Hébreux, qui gémissaient sous la tyrannie des Madianites, s'étant adressés à DIEU et lui ayant demandé du secours contre leurs injustes oppresseurs, le Seigneur leur reprocha d'abord, par l'entremise d'un prophète, de s'être montrés sourds à la voix de ses commandements; mais touché de compassion à cause du triste état où ils étaient réduits, il suscita un homme extraordinaire, nommé Gédéon, qui les délivra, en effet, de l'oppression de leurs ennemis. Voilà le fond et la substance de cette histoire; il n'y a là assurément rien de ridicule, rien qui paraisse indigne de la majesté divine. Il est vrai que ce récit renferme quelques miracles, et que ce sont précisément ces miracles que nos adversaires traitent d'aventures ridicules. Mais examinons si cette accusation est fondée. Il faut avant tout se rappeler ce que nous avons déjà eu occasion de remarquer plus d'une fois, mais ce dont nos adversaires semblent ne tenir aucun compte dans toutes leurs attaques contre les livres saints, c'est que dans une constitution théocratique, telle que celle des Hébreux, les miracles entrent comme partie essentielle dans le gouvernement et la direction du peuple, au point que l'existence de ce peuple sans miracles serait pour la raison humaine un phénomène inconcevable, un miracle bien plus étonnant que tous les prodiges racontés dans la Bible.

I.

Le premier miracle qu'on lit dans l'histoire de Gédéon est l'apparition de l'ange de JÉHOVA. L'écrivain sacré rapporte (VI, 11-24) que Gédéon, fils de Joas, étant occupé à battre du blé, l'ange de JÉHOVA lui apparut et lui dit : « JÉHOVA est avec toi, vaillant héros. » Gédéon lui répondit : « Mon seigneur, si JÉHOVA est avec nous, pourquoi tous ces maux qui nous affligent? et où sont ces merveilles qu'il a faites, et que nos pères nous ont rapportées en nous disant : C'est JÉHOVA qui nous a fait sortir de l'Égypte? Et maintenant il nous a abandonnés et nous a livrés entre les mains des Madianites. »

Alors *l'ange qui représentait* JÉHOVA, le regardant : « Va, lui dit-il, avec cette force dont tu es rempli, et tu délivreras

Israël de la main de Madian. C'est moi qui t'envoie. » Et Gédéon : « De grâce, mon seigneur, comment délivrerais-je Israël? Ma famille est la dernière de Manassé, et je suis le dernier dans la maison de mon père. — Je serai avec toi, reprit l'envoyé de JÉHOVA ; et tu battras les Madianites comme s'ils n'étaient qu'un seul homme. » Gédéon repartit : « Si j'ai trouvé grâce à tes yeux, fais-moi connaître par quelque signe qui tu es, toi qui me parles. Mais ne t'éloigne point d'ici que je ne sois venu t'apporter mon présent, car j'ai quelque chose à t'offrir. » Et l'ange répondit : « J'attendrai ton retour. » Gédéon étant donc entré chez lui, apprêta un chevreau, et fit d'une mesure de farine des pains sans levain ; et ayant mis la chair dans une corbeille et le jus dans un pot, il vint les apporter à l'ange de DIEU, qui lui dit : « Prends la chair et les pains sans levain ; mets-les sur cette pierre, et verses-y le jus. » Ce que Gédéon ayant fait, l'ange de JÉHOVA étendit le bout du bâton qu'il tenait en sa main, et en toucha la chair et les pains sans levain. Aussitôt il sortit de la pierre un feu qui consuma et la chair et les pains ; et en même temps l'ange de JÉHOVA disparut à ses yeux. Gédéon voyant que c'était réellement l'ange de JÉHOVA : « Malheur à moi ! Seigneur mon DIEU, s'écria-t-il ; car j'ai vu l'ange de JÉHOVA face à face. » Et JÉHOVA lui dit : « La paix soit avec toi ; ne crains rien ; tu ne mourras point. » C'est pourquoi Gédéon éleva en ce lieu un autel qu'il appela : JÉHOVA LA PAIX, nom qu'il porte encore aujourd'hui. »

Nous ne voyons dans cette histoire rien de ridicule, rien qui paraisse indigne de DIEU. Tout, au contraire, s'y passe d'une manière digne et convenable ; le langage de l'ange est celui d'un véritable envoyé de DIEU ; il ne dit pas une seule parole qui ne convienne parfaitement à la mission divine dont il est chargé. Quant à Gédéon, l'incrédulité qu'il manifesta d'abord était fondée sur l'ignorance où il était de la qualité du personnage avec lequel il conversait. Toutefois, à mesure que l'ange parlait, Gédéon conjecturait que c'était quelque envoyé extraordinaire de DIEU, tel qu'un prophète, par exemple ; aussi, dès qu'il en a acquis la conviction, il s'empresse d'aller lui préparer un repas ; et lorsqu'il est

certain que c'est l'ange de JÉHOVA qui lui a parlé, il veut consacrer le lieu où il a été favorisé de cette apparition, en y dressant un autel à JÉHOVA en reconnaissance de cette faveur signalée. Quant aux détails de cette histoire, il est impossible de les considérer comme ridicules, si on se reporte à ces temps antiques où il régnait une simplicité de mœurs vraiment admirable. Au reste, si l'on compare ce récit avec toutes les autres narrations des premiers livres de l'Ancien Testament, et surtout de la Genèse, on verra aisément qu'il a avec elles l'analogie la plus frappante, la ressemblance la plus parfaite.

Quant à la prétention des mythologues, qui soutiennent que le récit de ce fait extraordinaire n'est qu'une pure fiction par laquelle l'auteur du livre des Juges aurait voulu montrer aux Hébreux que l'homme faible et impuissant par lui-même devient puissant et fort avec le secours de JÉHOVA, elle n'a aucun fondement solide. Que l'écrivain sacré, en rapportant cette histoire, ait eu l'intention de faire ressortir cette belle vérité morale, nous sommes loin de vouloir le contester; mais qu'il ait inventé l'histoire même pour en tirer cette moralité, c'est ce que rien ne prouve; et s'il était permis de voir ici de la fiction et du mythe, ce serait assurément dans cette conception de nos adversaires, qui n'a son origine et sa base que dans leur imagination. Qu'on n'oublie point, en effet, que le mythe suppose essentiellement qu'un long intervalle de temps s'est écoulé entre l'époque à laquelle un fait historique a eu lieu et celle où la tradition orale l'a transformé en mythe. Or, indépendamment des preuves générales qui démontrent, comme nous l'avons dit ailleurs[1], que l'auteur des Juges a composé son livre sur des mémoires authentiques, et qu'il a eu tous les moyens nécessaires pour nous transmettre les événements dans toute leur intégrité historique; les documents relatifs à l'histoire de Gédéon portent un cachet d'antiquité qu'on ne saurait méconnaître; c'est le témoignage même d'un rationaliste qu'on n'accusera pas, sans doute, d'un trop grand respect pour l'autorité de nos divines Écritures. Rosen-

[1] Voy. notre *Introd. hist. et crit.* t. III, p. 160, 161.

müller, dans l'analyse qu'il fait des événements renfermés dans les seize premiers chapitres des Juges, avoue, en effet, que cette partie du livre nous présente les indices les plus clairs, non-seulement d'une haute antiquité, mais encore d'une grande autorité historique; puisque tout ce que nous y lisons se rapporte si bien à ces temps reculés, et que les mœurs des hommes qui vivaient à ces âges antiques y sont dépeintes sous des couleurs si vives et si naturelles, qu'il n'est nullement croyable qu'un écrivain moderne ait pu imaginer de pareilles fictions; d'où il résulte évidemment que l'auteur a dû composer son histoire sur des monuments écrits très-anciens[1].

Ce qui rend encore inadmissible la prétention des mythologues, c'est que l'apparition de l'ange et surtout le miracle qui l'accompagne sont étroitement liés au fait historique rapporté au chap. VII, vers. 1-8, où il est dit que, pour défaire les Madianites, DIEU ordonna à Gédéon de renvoyer toute son armée et de ne garder que trois cents hommes, et que ce licenciement de l'armée avant la bataille a lui-même un rapport et une liaison également nécessaires avec la victoire dont il est question dans le même chapitre (16-25), et que Gédéon remporta sur l'armée formidable des Madianites sans autre secours que celui de ses trois cents soldats; car sans ce miracle la victoire de cet Israélite serait tout à fait inexplicable[2].

Ainsi, on ne saurait prouver que ce récit ne nous offre qu'une aventure ridicule, comme le veulent les déistes, et qu'une pure fiction, comme le soutiennent les partisans du système mythique; il présente, au contraire, tous les caractères d'un fait historique et surnaturel. C'est pourquoi nous ne saurions admettre

[1] « Habet autem hæc libri pars indicia summæ cum antiquitatis tum historicæ auctoritatis perquam luculenta. Quæ in illa narrata legimus ea temporum illorum rationibus tam bene conveniunt, hominumque illius ætatis mores tam vivide et fideliter depingunt, ut a seriore quodam scriptore talia confingi potuisse nequaquam credibile sit. Nostrum antiquis monumentis litteris consignatis usum fuisse, non est quod dubitemus (Rosenmüller, *In librum Judicum prooemium*, p. 7). »

[2] Jahn, *Introd.* § 7.

ni l'opinion de Maimonide, qui pense que cette histoire se passa en songe[1], ni celle de Paulus, qui prétend que ce récit nous représente uniquement les idées que Gédéon roulait dans son esprit sur le moyen de délivrer Israël de la tyrannie des Madianites, et ses doutes sur le succès que pourrait avoir une pareille entreprise[2]. Ces deux suppositions, en effet, outre qu'elles font une violence manifeste au texte sacré, sont tout à fait gratuites et arbitraires.

Nous ne chercherons point non plus à réfuter quelques rationalistes d'Allemagne, qui ont essayé d'expliquer ce fait prodigieux d'une manière naturelle. Il suffit de signaler cette prétention pour que le lecteur en sente tout le vide ; et nous concevons aisément que les mythologues l'aient livrée au ridicule et à une amère dérision.

II.

L'histoire de Gédéon contient un second récit dont la véracité a été attaquée par les incrédules et les mythologues, c'est celui de la toison ; voici comment il est présenté par l'auteur du livre des Juges (VI, 36-40) : « Et Gédéon dit à DIEU : Si vous voulez sauver Israël par mon bras comme vous l'avez dit, je mettrai dans l'aire cette toison, et si, toute la terre demeurant sèche, la rosée ne tombe que sur la toison, je reconnaîtrai que vous sauverez Israël par mon bras, comme vous l'avez promis. Or, il arriva ainsi ; car Gédéon s'étant levé de grand matin, et ayant pressé la toison, remplit une tasse de la rosée. Gédéon dit encore à DIEU : « Permettez que je parle encore une fois, et que je demande l'épreuve d'un second signe sur la toison. Je vous prie que la toison seule demeure sèche et que toute la terre soit trempée de la rosée. » Et DIEU fit ainsi cette nuit-là ; la toison seule demeura sèche, et la rosée tomba sur toute la terre. »

Les considérations que nous venons de faire valoir en faveur du récit précédent sont entièrement applicables à celui-ci. C'est ainsi qu'on y remarque la même simplicité, le même naturel, la même conformité aux mœurs de ces temps anciens; ce

[1] Voy. D. Calmet, *Comment. littér. sur les Juges*, VI, 11.

[2] Voy. Rosenmüller, *Schol. in Jud.* VI, 12.

qui fait qu'il n'a pu être composé à une époque bien éloignée de celle où l'on suppose que le fait a eu lieu. D'un autre côté, le miracle que ce récit contient se rattache, comme le précédent, par un lien intime et indissoluble, au fait historique du licenciement de l'armée d'Israël, du combat livré aux Madianites avec six cents hommes seulement, et enfin de la victoire remportée par les Hébreux sur ce peuple, victoire que l'on conçoit aisément en admettant ce miracle, mais que rien, sans cela, ne pourrait expliquer.

Toutefois, la nature même de ce dernier prodige demande quelques explications particulières.

D'abord, on ne doit point trouver invraisemblable que Gédéon sollicite auprès de Dieu de nouveaux signes; car on peut légitimement supposer que c'est plutôt en faveur du peuple qu'il en fait la demande que pour lui-même. Il ne pouvait, en effet, avoir personnellement aucun doute sur sa mission et sur la protection divine; le premier miracle dont il avait été témoin, et la destruction de l'autel et du bois consacrés à Baal, sans qu'il lui fût rien arrivé de fâcheux, lui en fournissaient une preuve assez rassurante. Ajoutez que le peuple était déjà rassemblé et sur le point de marcher contre l'ennemi; qu'il s'agissait d'attaquer non-seulement les Madianites, mais encore les Amalécites et les Arabes[1], comme on le voit par le verset 33, et que par conséquent il était tout naturel que Gédéon s'adressât à Dieu dans cette circonstance, pour lui demander d'affermir le courage et la confiance de ses troupes par des marques incontestables et de la mission qu'il lui avait confiée et de la protection qu'il lui avait promise.

D'ailleurs, Gédéon ne pouvait-il point craindre que les promesses divines qui lui avaient été faites ne fussent que conditionnelles, et qu'il ne lui manquât à lui ou à ses soldats quelques-unes des conditions auxquelles Dieu avait attaché la victoire?

On peut remarquer encore, qu'outre ces raisons, qui sont assurément suffisantes pour justifier la demande que Gédéon fit

[1] Le texte porte : Bené qedem (בני קדם) *des fils de l'Orient*, c'est-à-dire des Arabes, comme l'interprète Joseph (*Antiq.* l. V, c. vi, § 1).

d'un prodige, l'Écriture ne lui a jamais reproché d'avoir manqué de confiance; au contraire, elle rend à sa foi, par la bouche de saint Paul, le témoignage le plus authentique et le plus glorieux (Hébr. XI, 32). De plus, DIEU lui accorde tout ce qu'il souhaite avec une facilité telle, qu'on semble être autorisé à croire que c'est uniquement par son esprit et par son inspiration qu'il a fait toutes ses demandes.

Enfin, cette conduite de Gédéon ne se trouve-t-elle point justifiée par l'exemple des plus saints personnages de l'Ancien Testament? Moïse, en effet, lorsque DIEU lui confie la mission de délivrer les Hébreux de la servitude d'Égypte, ne manque pas de lui représenter qu'ils ne le croiront pas, qu'ils n'écouteront pas sa voix; mais qu'ils lui diront : « JÉHOVA ne t'a pas apparu. » Ce qui est demander quelque signe qui procure et confirme l'authenticité de sa mission. Or, DIEU se rend à ses désirs en opérant sur-le-champ plusieurs miracles (Exod. IV, 1 et suivants.) De même, Ézéchias, ce roi pieux et saint (4 Rois, XVIII, 3), après qu'Isaïe lui a prédit de la part du Seigneur que dans trois jours il sera guéri de sa maladie, qu'il pourra se rendre au temple, et qu'il sera délivré de la main du roi des Assyriens, ne laisse pas que de lui demander un signe qui soit comme un garant de cette promesse; et le prophète opère à l'instant même un miracle pour lui donner cette garantie (XX, 5-11).

Ce qui parait tout à fait invraisemblable, objecte-t-on, c'est qu'après avoir obtenu un premier signe sur la toison, Gédéon demande l'épreuve d'un second miracle. — Cette difficulté parait assez grave au premier abord; cependant, pour peu qu'on réfléchisse aux circonstances de cette histoire, on sera moins surpris de cette conduite du chef des Israélites. En effet, on sait que dans l'Orient et dans les pays chauds en général, la rosée est très-abondante. C'est ainsi que Niebuhr, après avoir fait cette remarque, ajoute : « Nous l'avions si forte à *Abuschahr*, sur la côte de Perse, et dans l'île de *Charedsj*, pendant les nuits de juillet, et surtout par le vent faible du sud-est, que les couvertures de nos lits en étaient mouillées le matin.... Quelques

Anglais m'ont assuré que pendant les chaleurs elle est très-forte à *Gambrón* ou *Bender Abas*[1]. » La rosée n'était pas moins abondante dans la Palestine en particulier, puisque les voyageurs remarquent que le matin la terre en est presque aussi humectée que s'il était tombé de la pluie, et que les chemins en sont si gras qu'on ne peut se soutenir[2]. Or, quelque frappant que fût le miracle qui venait d'être opéré, on aurait pu le prendre pour un fait purement naturel, puisque la rosée était si abondante dans le pays, et que d'ailleurs la moindre humidité s'attache aisément à la laine. En obtenant que dans la même nuit la terre fût couverte de rosée et la toison laissée à sec, Gédéon enlevait tous les doutes qui auraient pu s'élever dans l'esprit de ses soldats, il leur inspirait un nouveau courage, et il se trouvait lui-même plus affermi dans la foi dont il avait besoin pour une entreprise qui présentait naturellement si peu de chances de succès. Car, comme l'a fort judicieusement remarqué le célèbre rabbin Saadias, cité par Bochart, Gédéon n'avait aucun doute sur la puissance du Créateur ; seulement il cherchait à s'assurer s'il serait trouvé digne d'un aussi grand miracle[3].

III.

Enfin un troisième miracle qui révolte nos adversaires dans l'histoire de Gédéon, est la victoire qu'il remporta sur ses ennemis d'une manière si étrange (VII). — Nous espérons qu'un exposé pur et simple de cet événement prouvera à tout esprit non prévenu qu'il n'a réellement rien de choquant pour la raison humaine. D'après le récit de l'écrivain sacré, pendant que les Madianites et leurs auxiliaires étaient répandus comme des sauterelles dans la plaine de Jezraël, ayant avec eux des chameaux aussi nombreux que les grains du sable qui est sur le bord de la mer, Gédéon entendit un soldat qui racontait à un

[1] Niebuhr, *Description de l'Arabie*, t. I, p. 12. Paris, 1779. — Pline dit de son côté : « In Bactris, Africa, Cyrene, siccitas coercet herbas, fruges nocturno tactas rore nutriens (*Hist. nat.* l. XVIII, c. XXI). »

[2] Eugène Roger, l. I, c. II. *Voyage de Syr.*, cit. par D. Calmet, *Comment. litt. sur les Juges*, VI, 37.

[3] Bochart, *Hierozoïc.* p. I, l. II, c. XLIV.

de ses camarades qu'il avait vu en songe comme un pain d'orge cuit sous la cendre, qui roulait en descendant sur le camp des Madianites, et qui y ayant rencontré la tente *du chef*[1], l'ébranla et la renversa même de haut en bas. Il entendit encore ce dernier s'écrier : Ceci n'est autre chose que l'épée de Gédéon, fils de Joas, Israélite. DIEU lui a livré entre les mains les Madianites et tout le camp. Gédéon se prosterna aussitôt pour adorer DIEU ; il courut ensuite vers les Israélites pour leur annoncer qu'ils pouvaient marcher en toute assurance contre l'ennemi, parce que JÉHOVA l'avait livré entre leurs mains. Ainsi, à son commandement, trois cents hommes qu'il avait divisés en trois bandes, et qui portaient chacun une trompette et un flambeau caché dans une cruche vide, surprennent au milieu de la nuit les Madianites endormis, en sonnant de la trompette, brisant avec fracas leurs cruches et criant avec force tous ensemble : *L'épée de* JÉHOVA *et de Gédéon !* Éveillés en sursaut par ce vacarme, les Madianites sont frappés d'une terreur panique ; les uns cherchent leur salut dans la fuite, les autres ne se connaissant pas au milieu de la confusion qui règne dans le camp, tournent leurs armes contre eux-mêmes et se tuent mutuellement.

Ce récit, nous ne craignons pas de le répéter, n'offre rien de choquant pour la raison humaine. Bien plus, il n'est pas un seul trait saillant de la narration qu'on ne puisse justifier par quelque fait analogue consigné dans l'histoire des autres nations et par les mœurs et coutumes consacrées chez les anciens peuples. Et d'abord nous voyons dans Homère, Diomède demander un compagnon qui veuille tenter avec lui de s'introduire pendant la nuit dans le camp des Troyens ; tandis que de son côté Hector propose une brillante récompense au guerrier qui se sentira assez de courage pour approcher des vaisseaux des Grecs, examiner s'ils sont toujours gardés avec soin, si l'ennemi ne songe pas à quitter le rivage, ou enfin, si, à cause des fatigues qu'il a éprou-

[1] Le mot hébreu HAOHEL (האהל) étant précédé de l'article déterminatif, doit nécessairement désigner une tente particulière, la tente par excellence ; par conséquent celle du chef qui dominait toutes les autres. Ou bien l'article rend ici le nom collectif, de manière qu'il signifie *les tentes*.

vées, il renonce à veiller pendant la nuit[1]. D. Calmet fait ici une remarque fort judicieuse pour montrer avec quelle facilité Gédéon a pu s'avancer jusqu'aux avant-gardes du camp des Madianites et des autres peuples leurs alliés : « La plus grande partie de ces peuples, qui venaient de delà le Jourdain dans les terres des Israélites, négligeaient assez les lois de la discipline militaire. Comme leur dessein n'était que de fourrager et de désoler le pays, et que les Israélites n'avaient pas accoutumé de faire résistance, ils ne tenaient sous les armes qu'autant de troupes qu'il en fallait pour garder cette multitude, qui ravageait les terres sans ordre et sans discipline. Ce fut vers ce corps de gens armés que Gédéon alla pour savoir par lui-même l'état et la disposition du camp et pour tâcher de découvrir les sentiments des ennemis[2]. »

Quant au songe qu'un soldat de l'armée ennemie raconta à un de ses camarades et dont il était effrayé, parcequ'il le considérait comme de mauvais présage, c'est encore un fait qui n'a rien d'incroyable, ni même de bien extraordinaire, soit en lui-même, soit dans l'explication donnée par le soldat qui l'entendit raconter. D'abord, nous avons même aujourd'hui des exemples de faits analogues. Les habitants de l'île de Formose attachent une importance toute particulière aux rêves qu'ils font quand ils sont sur le point d'entrer en campagne. D'un autre côté, lorsque les sauvages du Brésil approchent du territoire ennemi, les chefs qui les conduisent leur commandent de se rappeler, avant de tenter la bataille, les songes qu'ils ont eus la nuit précédente[3].

L'explication du songe faite par un simple soldat à son désavantage et au préjudice de sa nation est, il faut en convenir, quelque chose de bien peu naturel et de fort extraordinaire; mais l'ensemble du récit ne permettant pas d'en contester la réa-

[1] Homer. *Iliad.* X, 220 et suiv. 299 et suiv.

[2] D. Calmet, *Comment. litt. sur les Juges*, VII, 11.

[3] Voy. *Second and third Embassy of the East India Company to China* p. 17.—Stades's *Description of Brazil*, p. 82.—Rosenmüller, *Das alte und neue Morgenland*, IV, 33. Cités dans Burder, *Oriental litterature*, I, 326.

lité, il en résulte que DIEU, par une direction spéciale de sa providence, l'a mise dans la bouche de ce soldat pour fortifier le courage de Gédéon, qui était aux écoutes. Car si d'un côté un petit gâteau, qui en roulant du haut d'une colline renversait les tentes du camp, figurait assez bien la petite troupe de Gédéon victorieuse des nombreux Madianites et de leurs alliés, de l'autre, le rapport de l'image et de l'objet figuré ne pouvait guère s'apercevoir naturellement ; il fallait que DIEU en eût suggéré l'idée par une inspiration toute particulière. Or, le DIEU des Hébreux avait si souvent manifesté ses volontés par la voie des songes, que Gédéon n'a pas dû hésiter à considérer celui-ci comme une expression certaine des intentions favorables de JÉHOVA envers son peuple. D'ailleurs, DIEU venait de lui ordonner de descendre au camp des Madianites pour y entendre des révélations qui lui donneraient plus de courage et plus d'assurance pour attaquer les ennemis (VII, 9-11).

Enfin, c'est sans motif légitime que nos adversaires ont voulu jeter du ridicule sur le stratagème qu'employa Gédéon pour se défaire de ses ennemis. Il paraît qu'il fut bon, puisqu'il a produit son effet. D'ailleurs, pour le juger absurde, il faut n'avoir jamais lu dans l'histoire les résultats qu'ont souvent produits les terreurs paniques sur des armées entières, surtout pendant la nuit, et dans les siècles où l'ordre et la discipline des camps étaient si différentes de ce qu'ils sont aujourd'hui. Car c'est l'histoire profane elle-même qui nous offre des exemples de semblables ruses au moyen desquelles une poignée d'hommes a souvent jeté la terreur dans une armée nombreuse. C'est ainsi que Divitas, général des Achéens, étant entré dans la ville de Héréa, et craignant que ses troupes ne fussent opprimées par la multitude des habitants, plaça des trompettes dans les divers quartiers et leur commanda de donner tous ensemble le signal. Frappés du bruit qui partait ainsi de tous les côtés de la ville, les Héréens crurent qu'elle était remplie d'ennemis et l'abandonnèrent [1]. Frontin rapporte encore que les Falisques étant

[1] Polyæn. *Stratag.* l. II, c. XXXVII.

en guerre contre les Romains, firent prendre à un grand nombre des leurs des habits lugubres avec des flambeaux et des serpents, et qu'ayant paru en cet état devant l'armée romaine, ils y jetèrent l'épouvante. Cet auteur ajoute que les habitants de Véies et les Tridénates firent de même avec des flambeaux allumés [1].

L'histoire moderne des Arabes nous fournit aussi l'exemple d'un stratagème employé avec le même succès; le voici tel que Niebuhr le rapporte dans sa *Description de l'Arabie :* « Dès que Bel Arrab, fils d'Hamiâr, eut appris qu'Achmed, fils de Saiid, avait été proclamé *imâm*, il fit marcher ses troupes contre ce rival, qui, trop faible encore et trouvant toute communication avec Maskat coupée, se jeta avec peu de soldats dans Afi, petite forteresse bâtie sur une montagne, où il avait envoyé tous ses trésors. Bel Arrab, qui avait sur pied quatre à cinq mille hommes, investit la citadelle, et aurait contraint le nouvel *imâm* à se rendre, s'il ne se fût échappé et n'avait trouvé moyen d'assembler une petite armée. L'*imâm* Achmed avec deux de ses domestiques sortit de la citadelle; ils étaient tous trois déguisés en pauvres Arabes qui cherchaient de l'herbe pour les chameaux, et marchèrent vers Sohar, qui est à une bonne journée d'Afi. Comme il avait été gouverneur de cette ville pendant plusieurs années et qu'il y avait gagné l'affection des habitants, il n'eut pas de peine à y rassembler quelques centaines d'hommes, avec lesquels il marcha contre son ennemi. Bel Arrab avait placé son camp entre de hautes montagnes près d'Afi; Achmed attacha autour de la tête de ses soldats une cordelette de couleur, pour les distinguer de ses ennemis; après quoi il envoya divers petits détachements pour se saisir des passages des montagnes. Il donna à chaque détachement une trompette arabe pour sonner l'alarme de tous côtés, dès que la principale troupe donnerait le signal convenu. Ces mesures prises, le fils de l'*imâm* donna le signal dès la pointe du jour, et les trompettes retentirent de toutes parts. Toute l'armée de Bel Arrab, épouvantée,

[1] Frontin. *Stratagematicon*, l. II, c. IV.—Voy. aussi Tit. Liv. *Decad.* III, l. II.

trouvant tous les passages gardés et jugeant du nombre des ennemis par l'étendue du bruit, fut mise en déroute. Bel Arrab lui-même marcha avec une partie des siens vers l'endroit que gardait le fils du nouvel *imâm*, qui le reconnut, tira sur lui, le tua, et, suivant la coutume des Arabes, lui coupa la tête, qu'il porta en triomphe à son père. Les troupes de Bel Arrab furent bientôt dispersées, et peu à peu l'*imâm* Achmed, fils de Saiid, s'empara de tout le pays [1]. »

Après de pareils faits, comment peut-on déverser l'ironie et le ridicule sur le stratagème employé par Josué ? Comment ne pas concevoir, au contraire, l'épouvante, et par suite la confusion et la déroute des Madianites et de leurs auxiliaires ? D'abord, trois cents flambeaux allumés, mais dont la flamme était cachée dans l'obscurité d'un vase de terre, durent nécessairement jeter tout à coup une lueur extraordinaire au moment où les vases furent brisés, et faire croire aux ennemis livrés au sommeil et réveillés en sursaut, qu'une armée formidable venait fondre sur eux. De plus, le bruit inopiné de trois cents trompettes, joint aux cris redoublés des soldats, à l'horreur et à l'effroi qu'inspirent naturellement les ténèbres de la nuit, dut également jeter l'alarme dans une armée composée de plusieurs nations différentes, et faciliter ainsi à Gédéon une victoire éclatante.

ARTICLE II.

DE L'HISTOIRE DE SAMSON.

L'histoire de Samson, contenue aux chapitres XIII-XVI du livre des Juges, a fourni une ample matière aux objections de tous les critiques qui rejettent la véracité de nos livres saints. Studer, de son côté, prétend qu'avec le chapitre XIII commence le cercle des traditions fabuleuses sur Samson, dont l'histoire, aussi bien que celle de Gédéon, est devenue le sujet d'une fiction théocratique.

I.

Samson, disent donc nos adversaires, qui, contre la défense de la loi, épousa une femme d'entre les circoncis (XIV, 3), qui

[1] Niebuhr, *Description de l'Arabie*, t. II, p. 153-155. — Paris, 1779.

s'est rendu coupable des plus affreuses cruautés contre les Philistins (XIV, 19), et qui, enfin, s'est souillé de débauches (XVI), ne méritait nullement qu'un ange vînt (XIII) annoncer sa naissance. D'un autre côté, il se donna la mort uniquement pour satisfaire sa vengeance (XVI); et cependant on lit (XIV, 19) que l'*esprit du Seigneur le saisit* avant qu'il tuât trente Philistins; et même saint Paul dit de lui que « c'est par la foi qu'il a accompli les devoirs de la justice, et qu'il a reçu l'effet des promesses (Hebr. XI, 32, 33). »

Les grâces que DIEU a accordées à Samson n'avaient pas pour objet de le récompenser de sa vertu, mais de protéger et de défendre son peuple contre la tyrannie et l'oppression de ses ennemis. C'est, au reste, ce qu'a remarqué l'historien sacré lui-même, lorsqu'après avoir raconté les représentations de ses parents sur son mariage, il ajoute : « Or, son père et sa mère ne savaient pas que ceci se faisait par l'ordre de DIEU (littér. *à* JEHOVA *istud*); car il cherchait une occasion contre les Philistins, ce peuple dominant alors sur Israël (XIV, 4). Ainsi, quoique les démarches de Samson fussent dirigées par une providence particulière, DIEU, qui voulait se servir de lui pour humilier les ennemis de son peuple, n'était pas tenu de le rendre irréprochable.

Ces mots : « L'esprit du Seigneur saisit Samson, » ne signifient pas ici une *inspiration divine*, ou l'*amour de la vertu*, comme l'ont déjà observé la plupart des interprètes. Le mot *spiritus*, dans l'Écriture, est souvent pris pour l'impétuosité du courage, la fureur, et le mot DIEU ou SEIGNEUR ajouté à un autre substantif, n'est qu'une sorte de locution superlative; ainsi, chez les Hébreux on exprime souvent une grande crainte par *crainte de* DIEU, un sommeil profond par *sommeil de* DIEU; ainsi, de très-hautes montagnes sont les montagnes de DIEU; des cèdres d'une hauteur extraordinaire les cèdres de DIEU; et on y appelle *esprit du* SEIGNEUR une impétuosité extrême, un courroux porté au plus haut degré; c'est dans ce sens qu'au livre premier des Rois (XI, 6), il est dit : « Aussitôt qu'il (Saül) eut entendu ces paroles, l'esprit du Seigneur se saisit de lui, et il entra dans une

grande colère, » et l'auteur ne veut ici parler que de l'accès de fureur qui transporta Saül.

Quant au passage de saint Paul cité par nos adversaires, le mot *foi* qui s'y trouve ne signifie, dans la pensée de l'Apôtre, que *confiance en* DIEU; c'est encore ce qu'enseignent tous les interprètes et tous les lexicographes du Nouveau Testament; et c'est ce que montre clairement le contexte. Or, l'on ne niera sûrement pas que Samson n'ait été rempli de cette confiance. De même, le mot *justice* employé par le grand apôtre ne veut dire ici que le culte du vrai DIEU; or, Samson adorait le vrai DIEU, et nous ne voyons nulle part dans l'Écriture qu'il ait jamais adoré les idoles. Enfin, l'Apôtre a pu dire que Samson *a reçu l'effet des promesses*, puisqu'il a réellement éprouvé les *effets des promesses* par lesquelles DIEU avait annoncé qu'il protégerait ses vrais adorateurs.

Au reste, en racontant le mariage contracté par Samson contrairement à la loi divine, l'auteur du livre des Juges prouve évidemment qu'il s'est fait un devoir de rapporter les faits avec exactitude; car s'il avait eu une intention contraire, s'il avait fabriqué la vie de Samson, il se serait bien gardé d'imaginer et d'insérer un fait aussi déshonorant pour son héros. Ce seul trait de la part de cet historien devrait suffire à tout critique juste et impartial, pour voir qu'il mérite sous le rapport de la véracité une confiance entière.

II.

Une seconde difficulté que présente le livre des Juges, et que nos adversaires n'ont pas manqué de faire valoir, c'est cette force vraiment surprenante que l'auteur de ce livre attribue à Samson. Comment, disent-ils, croire que DIEU ait doué un homme de cette espèce d'une force surnaturelle?

Mais la force de Samson n'est pas telle qu'elle surpasse toute croyance. On trouve dans l'histoire profane des hommes qui se sont rendus célèbres par une vigueur égale et même supérieure à la sienne, comme nous allons le voir un peu plus bas. L'Écriture, d'ailleurs, ne dit pas expressément que la force de Samson ait été surnaturelle. Toutefois, en supposant, ce que l'ensemble

du récit semble prouver d'une manière sensible, en supposant, disons-nous, que notre héros ait été favorisé d'une force plus que naturelle, DIEU lui aurait fait ce don, non pas comme une récompense de sa vertu, mais, selon que nous venons d'en faire la remarque (pag. 53), comme un moyen de protéger son peuple opprimé d'une manière cruelle par ses ennemis.

III.

Au chap. XIV, 5-8, on lit que Samson, allant à Thamnatha avec ses parents, pour y épouser une fille des Philistins, tua un jeune lion, et, *quelques jours après*, trouva dans la gueule de cet animal un essaim d'abeilles et un rayon de miel. Or, disent les incrédules, le premier fait est incroyable, le second ne le paraît pas moins, puisque Aristote, Varron et Pline attestent que les abeilles fuient tout corps en putréfaction [1].

D'abord, qu'un lion ait été tué par un homme sans armes, c'est un fait qui n'est ni extraordinaire ni sans exemple. David et Banaïas (1 Rois, XVII, 34-37; 2 Rois, XXIII, 20), se signalèrent par un semblable exploit. D'après Pausanias, Polydamas vainquit, également sans armes, un lion énorme sur le mont Olympe; et Pline rapporte que sur les théâtres des Romains on voyait souvent des athlètes étouffer des lions en leur jetant leurs vêtements sur la tête [2]. L'histoire moderne de l'Orient nous fournit des exemples de faits analogues. Ainsi, des voyageurs dignes de foi racontent qu'il n'est pas rare de voir en Arabie et dans l'Abyssinie des nomades attaquer des lions et les terrasser sans avoir d'autres armes qu'un bâton. Rosenmüller et Burder ont recueilli plusieurs de leurs témoignages [3]. Ceci suffit, sans doute, pour fermer la bouche aux déistes et aux mythologues; mais n'y a-t-il rien de plus dans cet événement si extraordinaire? et peut-on s'empêcher d'y reconnaître le prélude miraculeux des

[1] Aristot. *Histor. animal.* l. IV, c. VIII. — Varro, *De re rusticâ*, l. III. — Plin. *Hist. nat.* l. XI, c. XVIII.

[2] Pausanias, l. VI, c. V. — Plin. *Hist. nat.* l. VIII, c. XVI.

[3] Rosenmüller, *Das alte und neue Morgenland*, III, 45; et *Bibl. Naturgesch.* II, 131. — Burder, *Oriental litterature*, I, 333, 334.

grandes choses que Samson devait faire pour délivrer ses compatriotes de l'oppression tyrannique des Philistins?

En second lieu, nous convenons que si le corps du lion dont il est parlé dans l'histoire de Samson avait été dans un état d'infection ou tendant à la pourriture, les abeilles ne s'y seraient pas logées; mais lorsqu'elles s'y placèrent et y firent leurs rayons, c'était simplement un squelette dénué de chair, et dont les os absolument desséchés n'exhalaient aucune odeur. Ce n'est point ici une conjecture hasardée; d'abord les brûlantes ardeurs du soleil de la Palestine durent bientôt faire évaporer toute la partie humide des chairs du lion; ensuite, les oiseaux carnassiers ne manquèrent pas non plus d'en enlever une certaine quantité. Enfin, le savant Hasselquist, qui voyageait dans la Palestine en 1751, assure qu'il y a quantité de renards dans ce pays; qu'ils sont si carnassiers qu'ils attaquent et dévorent des troupeaux que l'on garde et que l'on défend. Or, ces animaux auraient-ils épargné le cadavre d'un lion, qui était sans garde et sans défense? Il dut, au contraire, devenir bientôt leur pâture. Ainsi, ce squelette sec et sans odeur, loin d'écarter les abeilles, leur présentait dans sa gueule ouverte un lieu commode à les loger; ainsi, les abeilles errantes, qui sont en si grand nombre dans la Judée qu'on en trouve dans les déserts, dans les forêts, dans les fentes des rochers, purent aisément se loger dans la gueule du lion. Hérodote rapporte un fait assez semblable. Il dit qu'Onésile, tyran de Cypre, qui avait engagé les Cypriotes à se révolter contre les Perses, ayant été tué dans un combat, les habitants d'Amathoute, qui leur étaient restés fidèles, lui coupèrent la tête et la suspendirent au-dessus de la porte de leur ville; et il ajoute que lorsque cette tête fut vide, un essaim d'abeilles vint s'y loger, et la remplit de ses rayons[1].

Il n'y a pas plus de difficulté sur la promptitude de leur travail. Pline nous apprend qu'il y a des abeilles qui font du miel deux fois le mois, et que toutes en donnent au bout de trente

[1] Hérodot. l. V, c. CXIV. — Voy. encore Ulysse Aldrovandi, savant médecin de Bologne, cité dans Bochart et Rosenmüller.

jours[1]. Il y a plus, elles sont si ardentes à l'ouvrage, que lorsqu'un essaim qui sort de la ruche s'est posé sur un arbre voisin, si on les y laisse pendant cinq ou six heures, on y trouve déjà quelques petits gâteaux de cire qu'elles y ont faits[2]. L'observation des naturalistes modernes ne contredit nullement ces détails de Pline. Ainsi, quand même le temps qui s'écoula entre les deux voyages de Samson aurait été peu considérable, cette circonstance ne nuirait point à la vérité du récit de l'Écriture.

Mais nous sommes en droit de supposer un temps plus considérable. A la vérité, la Vulgate porte quelques jours après que Samson eut tué le lion, *post aliquot dies;* mais cette expression, assez vague par elle-même, doit, conformément aux lois de l'herméneutique, s'expliquer par le texte original et les autres anciennes versions. Or, ce texte et ces versions portent *au bout d'un certain temps*, et ce temps peut être assez long; quelquefois même il marque une année entière; et c'est en ce sens que la Vulgate elle-même a rendu le terme hébreu au chap. XVII, vers. 10[3].

IV.

L'auteur du livre des Juges raconte encore (XV, 4, 5) que Samson prit trois cents renards, qu'il lia deux à deux par la queue; qu'il y attacha des flambeaux, et que les ayant lâchés dans cet état, il brûla les blés, les vignes et les oliviers des Philistins. Or, disent les incrédules, n'est-ce point là une vraie fable? Comment supposer qu'un homme ait pu trouver sous sa main et prendre vifs trois cents de ces animaux?

Quelques commentateurs ont cru résoudre la difficulté en

[1] Plin. *Hist. nat.* lib. XI, cap. XVIII.

[2] *Hist. des abeilles*, t. II, p. 194.

[3] Suivant plusieurs interprètes, l'expression hébraïque doit signifier ici *un an après*, puisqu'il s'agit du temps que l'on mettait chez les Hébreux entre les fiançailles et le mariage, c'est-à-dire une année. « Mais, demande judicieusement Chais, est-il prouvé que la coutume dont les rabbins parlent soit aussi ancienne que Samson? et paraîtra-t-il vraisemblable que Samson, épris comme il l'était de sa Philistine, ait attendu un an à l'épouser, après avoir obtenu l'agrément de ses parents? »



soutenant que le mot hébreu SCHOUHAL (שׁוּעָל), traduit dans la Vulgate par *vulpes*, signifie à la fois *renard* et *fagot;* de sorte que ce serait, suivant eux, trois cents fagots que Samson aurait rassemblés, liés deux par deux, en mettant une torche au milieu, et qu'il les aurait ensuite lancés dans les blés des Philistins, d'où le feu se serait communiqué aux oliviers et aux vignes. Ces commentateurs citent à l'appui de leur explication la version arabe.

Sans doute, si cette opinion était fondée, la difficulté qui a paru si grave à nos adversaires tomberait d'elle-même; mais, il faut en convenir, elle ne pourrait pas même soutenir un examen critique. Jamais un véritable hébraïsant ne s'avisera de donner à l'hébreu SCHOUHAL le sens de *fagot*. Nulle part, en effet, dans l'Écriture ce mot n'est susceptible de cette signification. Aussi, toutes les anciennes versions, ici comme dans tous les autres passages, l'ont constamment rendu par *renard.* Quant à la version arabe qu'on oppose ici, elle ne prouve rien en faveur de ceux qui l'invoquent pour leur opinion. Car le terme arabe par lequel le traducteur a rendu l'hébreu SCHOUHAL est ثعلب (*tsahlab*). Or, le sens le plus ordinaire de ce mot est celui de *renard*, et on ne serait en droit d'en donner un autre dans le passage que nous examinons, qu'autant qu'on démontrerait que ce sens ordinaire est inadmissible; mais une telle preuve est tout à fait impossible. D'ailleurs, sans nier absolument que ce mot arabe puisse signifier, non pas précisément *fagot*, mais *branche, brandon*, nous souhaiterions que les interprètes qui lui donnent cette signification, uniquement fondés sur l'autorité de quelques lexicographes, voulussent bien nous fournir des passages d'écrivains arabes propres à écarter tous les doutes qui peuvent s'élever à ce sujet.

Mais nous avons des preuves plus solides à opposer à nos adversaires. Nous leur ferons d'abord remarquer qu'il n'est nullement dit dans le texte sacré que Samson ait attrapé ces trois cents renards à lui seul; juge de la nation juive, il avait sans doute à ses ordres le nombre d'hommes dont il pouvait avoir besoin pour l'aider dans cette chasse; et si on lui attribue à

lui seul la capture d'un si grand nombre de ces animaux, c'est dans le même sens qu'on met sur le compte du général seul la prise d'une ville dont il ne s'est emparé cependant qu'avec le secours de ses soldats.

Il faut remarquer que sous le nom *générique* de *renard*, les Hébreux, aussi bien que plusieurs autres peuples de l'Orient, comprenaient différentes espèces [1]. Ainsi, ils appelaient *renards* les *schakals*, animaux qui tiennent le milieu entre le renard, le chien et le loup; ils ont trois pieds et demi de longueur, et le poil fauve. Dans la Palestine, on les rencontre par troupes; ils cherchent la société des hommes, et se laissent prendre facilement. « Le *jakkal* ou *tschakkal*, dit Niebuhr, est une sorte de renard ou de chien sauvage, dont il y a un grand nombre dans les Indes, en Perse, dans l'Arac, en Syrie, près de Constantinople et ailleurs... Ils sont souvent assez hardis pour entrer dans les maisons; et à Bombay, mon valet, qui demeurait hors de la ville, les chassait même de sa cuisine [2]. » Ce témoignage de Niebuhr se trouve confirmé par les relations des célèbres voyageurs Hasselquist, Belon, Chardin, Morison, etc. Quant aux écrivains sacrés, la Bible est remplie de passages qui attestent que la Palestine abondait en renards.

Nous convenons sans peine que les renards proprement dits n'eussent guère été propres à l'exécution du dessein de Samson, tant parce qu'ils sont trop rusés et trop difficiles à attraper, que parce que, se sentant brûlés par les torches qu'on leur aurait attachées à la queue, au lieu de se répandre de tous côtés dans les champs, ils auraient regagné au plus vite leurs terriers. Cependant, Samson, aidé de ses gens, aurait pu à la rigueur, sans beaucoup de peine, réunir trois cents renards véritables, espèce assez abondante aussi dans la Palestine, d'autant mieux que le livre des Juges ne dit point combien de temps Samson employa pour cette opération.

En voilà, sans doute, plus qu'il ne faut pour prouver que rien dans ce récit n'annonce une fable ridicule, inventée par celui

[1] Voy. notre *Introd. histor. et crit.* t. II, p. 89, 90.

[2] Niebuhr, *Description de l'Arabie*, t. I, p. 231, 232.

qui l'a insérée dans le livre des Juges, et ne peut faire suspecter la fidélité et l'exactitude historique de l'écrivain sacré qui nous l'a transmise.

V.

Au verset 15 de ce même chapitre xv, il est dit que Samson, armé seulement d'une mâchoire d'âne, tua mille Philistins; ce qui paraît incroyable aux incrédules, et par conséquent une fausseté de la part de l'auteur des Juges.

Il faut convenir que si l'historien sacré disait expressément ce qu'on lui prête dans l'objection, nous concevrions jusqu'à un certain point l'incrédulité de nos adversaires sur ce fait; mais il n'en est pas ainsi; le verbe hébreu NACHA (נכה), que la Vulgate a rendu par *interfecit*, signifie primitivement et proprement *frapper, donner des coups;* il est vrai que par extension, il désigne aussi l'action de *frapper mortellement, tuer;* mais pour le détourner de son sens primitif il faut avoir quelque raison suffisante d'herméneutique. Or, il n'y en a aucune dans ce passage. Ajoutons que lorsque l'Écriture emploie ce terme dans les récits de combats et de batailles, il signifie plus ordinairement tuer un certain nombre d'ennemis et mettre le reste en déroute, comme on dirait en latin *profligavit hostes;* ce qui assurément ne signifierait pas que tous les soldats ennemis sont tombés morts sur le champ de bataille. Ainsi, le terme hébreu employé ici par l'auteur du livre des Juges ne veut pas dire que Samson ait tué les mille Philistins jusqu'au dernier; il indique seulement qu'ayant saisi une mâchoire d'âne, il fit mordre la poussière à une partie de cette troupe, et mit le reste en déroute. Ainsi, on n'a nullement besoin de dire, avec Rosenmüller, que ce fait, en passant de bouche en bouche, a été altéré et exagéré par la tradition [1]. On n'y trouve, en réalité, d'exagération que celle que certains critiques supposent en donnant aux expressions du récit un sens que les Hébreux n'y attachaient certainement pas. L'histoire profane nous offre des exemples d'une valeur extraordinaire analogue à celle de Samson. L'em-

[1] Rosenmüller, *Schol. in Judic.* xv, 15.

pereur Aurélien, dans la guerre qu'il fit aux Sarmates, leur tua dans un jour quarante-huit hommes, et en divers autres neuf cent cinquante[1].

En supposant même que Samson ait réellement tué les mille Philistins, on n'aurait aucun droit légitime de s'inscrire en faux contre le récit de l'historien sacré. D'abord, il ne faut point oublier qu'au moment où notre héros fondit comme un lion sur les Philistins, ils étaient encore sous l'empire de la stupeur et du trouble dont ils avaient été saisis en le voyant briser ses chaînes. Ajoutez qu'en le voyant de nouveau se jeter seul avec tant d'audace sur eux, malgré leur grand nombre, ils durent naturellement éprouver une terreur panique et penser qu'il comptait sur ceux de Juda pour le seconder. De sorte que Samson put facilement leur porter des coups mortels. Cependant, il faut l'avouer, il y a ici une vertu plus qu'humaine ; et il est difficile de ne pas reconnaître que Samson, chef et vengeur des Hébreux, accomplissait dans cette circonstance la promesse que Dieu avait faite autrefois à ce même peuple, d'abord par la bouche de Moïse (Lév. XXVI, 8), puis par celle de Josué (Jos. XXIII, 10), savoir : *Cinq d'entre vous poursuivront cent ennemis ; cent d'entre vous en poursuivront dix mille, et un seul de vous en poursuivra mille.*

Jahn suppose que Samson ne gagna point seul cette victoire, mais qu'il fut aidé par les Hébreux qui s'étaient mis en marche avec lui contre les Philistins ; c'est aussi le sentiment de Studer[2] et des rationalistes. Cette explication ôte toute difficulté, et range ce fait dans la classe des événements les plus communs et les plus ordinaires ; mais, il faut le reconnaître, il est tout à fait impossible de donner au récit cette interprétation, sans y faire la violence la plus forcée. Au reste, voici le texte même ; nous laissons au lecteur libre de préventions le soin d'en juger : « Trois mille hommes de la tribu de Juda étant venus à la caverne du rocher d'Etam, dirent à Samson : Ne sais-tu pas que nous sommes assujettis aux Philistins ? Pourquoi les as-tu traités ainsi ? Et il leur répondit : Comme ils m'ont fait, je

[1] Vopiscus, *In Aurel.* c. VI.

[2] Jahn, *Introd.* § 37. — Studer, *Das Buch der Richter*, Seit. 336.

leur ai fait. Ils ajoutèrent : Nous sommes venus pour te lier et te livrer entre les mains des Philistins. Jurez-moi, leur dit Samson, que vous ne me tuerez point. Ils lui répondirent : Non, nous ne voulons point te tuer ; mais seulement, après t'avoir lié, nous te livrerons aux Philistins. Ils le lièrent donc avec deux cordes neuves et ils l'amenèrent du rocher d'Etam. Or, quand il fut venu à Léchi, les Philistins accoururent à sa rencontre en jetant de grands cris. Mais l'esprit de JÉHOVA s'empara de lui, les cordes qui serraient ses bras devinrent comme du lin auquel on a mis le feu, et les liens tombèrent de ses mains comme s'ils s'étaient fondus. Et ayant trouvé là une mâchoire d'âne, il la prit et en frappa mille hommes ; et il dit : Avec la machoire de l'âne j'ai frappé un monceau, deux monceaux[1] ; avec la mâchoire de l'âne j'ai frappé mille hommes. Et après qu'il eut ainsi parlé, il jeta la mâchoire et appela ce lieu-là RAMATH-LÉCHI (Jud. XV, 11-17). » Qu'il nous suffise de remarquer ici que cette dernière circonstance prouverait à elle seule contre les mythologues la réalité historique de cet événement.

VI.

Un trait de la vie de Samson qui a surtout excité les railleries des incrédules, c'est celui qu'on lit au même chapitre XV, verset 19. L'auteur, en effet, disent-ils, nous y raconte qu'à la prière de Samson, pressé d'une soif ardente, il jaillit un ruisseau d'eau fraiche d'une des dents de la mâchoire d'âne, et que Samson en ayant bu reprit ses forces, qu'avait épuisées son combat contre les Philistins ; récit incroyable et bon tout au plus pour prêter à rire.

Avant de répondre directement à cette objection, nous ferons observer qu'il ne faut pas perdre de vue que Samson était juge des Hébreux, et qu'en conséquence il n'est pas étonnant que DIEU, le premier et le véritable gouverneur des Israé-

[1] Il y a dans le texte hébreu un jeu de mots charmant qu'il est impossible de reproduire dans notre langue ; le terme HAMOR (חמור). qui désigne un *âne*, signifie aussi un *monceau*, un *tas*. Il faut dire cependant que les interprètes n'expliquent pas tous ce passage de la même manière. Pour nous, nous avons choisi le sens qui nous a paru le mieux fondé.

lites, qu'il avait choisis pour être son peuple particulier, c'est-à-dire pour maintenir et conserver dans toute sa pureté son culte parmi les hommes, ait opéré des prodiges sous le gouvernement de ce juge, comme il en a toujours fait sous les autres chefs de son peuple; parce que, comme nous en avons déjà fait plusieurs fois la remarque, les miracles sont une condition essentielle du gouvernement théocratique. Quant à celui qui nous occupe en ce moment, on ne voit pas pourquoi Dieu ne l'aurait pas fait; si l'on examine même les circonstances qui se rattachent à cette histoire, on trouvera au contraire tout simple et tout naturel que Jéhova ait exaucé la prière de ce digne héros, qui, sans craindre la mort pour lui-même, redoute de tomber entre les mains des incirconcis, dont ce triomphe, aussi précieux pour eux qu'inattendu, livrait de nouveau Israël à leur oppression tyrannique, et le nom et la gloire de Jéhova lui-même au mépris des gentils et à leur dérision la plus sanglante. C'est en effet la pensée qui domine dans cette belle invocation qu'il adresse à Dieu après sa victoire : « C'est vous, ô Jéhova, qui êtes l'auteur de cette grande délivrance, et voici qu'abattu par la soif je vais tomber entre les mains des incirconcis (XV, 18) ! »

Maintenant, qu'on traduise avec l'auteur de la Vulgate : « Le Seigneur ouvrit donc une des grosses dents (*molarem dentem*) de cette mâchoire d'âne, et il en sortit des eaux (vers. 19) ; » il n'y aura dans ce miracle rien qui doive paraître incroyable et ridicule; pour nous, il nous semble au contraire tout naturel que Dieu emploie pour sauver les jours de Samson l'instrument même qu'il vient de faire servir, quelques instants auparavant, à la déroute des Philistins et à la délivrance de son peuple. Les vrais critiques pourront bien chercher des explications qui paraissent plus rationnelles, mais ils ne s'aviseront jamais de traiter celle-ci de ridicule. Quant aux bouffons, ils trouveront toujours et partout, même dans les sujets les plus graves et les plus sérieux, ample matière à leurs sarcasmes.

Toutefois, on ne saurait en disconvenir, le texte hébreu est susceptible d'un autre sens, et plusieurs interprètes sages et

éclairés n'ont fait aucune difficulté de l'admettre. Ce dernier sens consiste à considérer les mots hébreux *machtesch* (מכתש) et LECHI ou LEKI (לחי), traduits dans la Vulgate par *dent molaire* et *mâchoire*, comme des noms propres de lieux, qui tirent leur origine de la victoire que remporta Samson sur les Philistins avec la mâchoire d'âne, en sorte que le verset doit se rendre ainsi : « Et DIEU ouvrit le rocher de Machtesch qui est à Lechi, et il en sortit des eaux. » C'est en effet ainsi que Jonathan a traduit ce passage dans sa paraphrase chaldaïque et que l'historien Joseph l'a expliqué dans ses *Antiquités* [1]. D. Calmet résume assez bien les raisons qui militent en faveur de ce sentiment : « Ce sens, dit le savant commentateur [2], nous paraît beaucoup plus naturel, plus simple, plus littéral, et sujet à de moindres inconvénients..... Car 1° on ne multiplie pas le miracle sans nécessité ; n'en est-ce pas un assez grand d'avoir ouvert un rocher pour en tirer de l'eau ? 2° On explique aisément comment cette source a pu durer au même endroit plusieurs siècles, et peut-être qu'elle y subsiste encore aujourd'hui [3]. 3° Le texte nous donne l'idée d'une pierre fendue et ouverte, et d'une chose qui était dans le lieu nommé LECHI. 4° On a pu donner après coup, et à cause de l'événement, le nom de *dent mâchelière* (MACHTES) ou d'*alvéole d'une dent mâchelière*, au rocher d'où l'eau sortait ; de même qu'on donna le nom de Mâchoire à l'endroit où Samson battit les Philistins avec une mâchoire d'âne. 5° Ceux qui ont cru que cette fontaine se voyait encore dans la Palestine n'ont pas dû assurément la faire sortir de l'alvéole d'une mâchoire d'âne. 6° Le texte de l'Écriture marque visiblement que cette source était dans LECHI, pris comme nom de lieu, et non pas dans une mâchoire matérielle : *Le Seigneur fendit le* MACHTES (le rocher de ce nom) *qui était dans* LECHI, *et il en sortit des eaux, et Samson but, et son esprit revint, et il vécut* (il reprit ses forces), *c'est pourquoi il lui donna le nom de Fontaine de celui qui crie, laquelle est à* LECHI, *jusqu'à*

[1] Joseph. *Antiq.* l. V, c. x.

[2] D. Calmet. *Comment. littér. sur les Juges*, p. 240.

[3] Voy. la note suivante.

ce jour[1]. Ces dernières paroles me paraissent démonstratives pour prouver que Lechi est un nom de lieu. C'était assez le goût des Hébreux de donner le nom de *dents* à des rochers escarpés. On en remarque quelques-uns de ce nom dans les livres des Rois[2] et ailleurs. Nous trouvons dans Sophonie[3] un lieu nommé Machtes, qui fut apparemment bâti auprès de la fontaine de Samson longtemps après cet événement. On ne lit point ce terme dans les temps qui ont précédé Samson. 7° Enfin, ce sentiment est suivi par un grand nombre de savants interprètes[4]. »

Ces considérations prouvent clairement que ce récit, de quelque manière qu'on en explique le texte, non-seulement ne présente rien de ridicule, mais qu'il porte au contraire dans toutes ses parties le caractère d'une histoire grave, sérieuse et digne de la plume d'un écrivain divinement inspiré.

VII.

On lit au chapitre xvi, versets 2 et 3, que les Philistins ayant appris que Samson était à Gaza, l'enfermèrent dans la ville, dans l'espoir de le faire prisonnier, mais qu'il enleva les portes avec leurs serrures et qu'il les emporta sur le haut de la montagne qui regarde Hébron. Or, disent les incrédules, ce fait est

[1] Il y a des interprètes qui, suivant rigoureusement la ponctuation hébraïque, rapprochent l'expression *jusqu'à ce jour* de la précédente, *il lui donna le nom de*, etc., ou plutôt *on l'a appelé* (car c'est ce que porte le texte original); de manière que l'auteur voudrait dire, non point que la fontaine existe jusqu'à ce jour, mais que son nom s'est conservé jusqu'aujourd'hui, sans nier toutefois l'existence de cette fontaine. Ces deux interprétations reviennent au même pour le fond; mais, philologiquement parlant, la dernière nous paraît plus conforme à l'analogie du style topographique de la Bible.

[2] « 1 Reg. xiv, 4 : *Eminentes petræ ex utraque parte, et quasi in modum dentium scopuli hinc et indè prærupti, nomen uni Boses et nomen alteri Sene.* Vide et 1 Reg. vii, 12. *Inter Masphath et inter Sen, et Sen-senna, et Cariat-senna.* Jos. xv, 31 et 49. Ce nom de *Sen* signifie une dent. »

[3] « Soph. i, 11 : *Ululate habitatores Pilæ.* Hebr. *Habitatores Machtes.*»

[4] « Arias Montanus. Drus. Jun. Piscat. Amama, Castell. Schmid. Cleric. alii. »

impossible, par conséquent l'écrivain qui le rapporte ne mérite aucune confiance.

Les réflexions que nous avons déjà faites sur le rôle que jouait Samson chez le peuple hébreu et sur sa position vis-à-vis des Philistins, suffiraient pour justifier l'hypothèse qu'il a été doué dans cette circonstance, comme dans plusieurs autres, d'une force surnaturelle ; mais quand ils n'admettraient pas dans ce fait l'intervention d'un agent surnaturel, les incrédules ne seraient nullement fondés à rejeter la véracité de cette histoire ; vu qu'il leur serait impossible de prouver que cet exploit de Samson excède ses forces naturelles. D'abord, on peut supposer en toute vraisemblance que les portes de Gaza ne ressemblaient en rien à celles de nos villes de guerre ; elles ne servaient simplement qu'à interdire l'entrée dans la ville. Ainsi elles n'étaient nullement surchargées de pentures et d'autres ferrures. C'est du moins ce qu'il est permis de croire d'après les relations des voyageurs modernes qui ont parcouru l'Orient ; car d'un côté ils nous assurent que c'est ainsi que sont généralement faites les portes dans cette contrée du monde ; et de l'autre nous savons que les Orientaux sont constants dans leurs mœurs et leurs usages [1]. On peut penser avec assez de vraisemblance que les portes dans ces temps reculés n'étaient que de simples barrières dans le genre de celles qu'on fait aujourd'hui pour fermer les parcs de bétail. Le poids en était certainement considérable, mais non aussi énorme qu'on se le figure au premier abord.

En second lieu, l'histoire profane nous offre à tous les siècles des exemples d'hommes qui ont porté des fardeaux d'un poids égal et même supérieur. Ainsi, Pline raconte [2] qu'un certain Athénatus se promenait sur le théâtre revêtu d'une cuirasse de plomb qui pesait cinq cents livres et ayant aux jambes des cothurnes du même poids ; Scheuchzer rapporte qu'un Allemand soulevait au-dessus de sa tête une pièce de canon pesant dix-neuf cents, et parle d'un Anglais qui portait une masse de plomb

[1] Voy. notre *Introduct. hist. et crit.* t. II, p. 58-60.

[2] Plin. *Hist. nat.* l. VII, c. XIX.

du poids de deux mille quatorze livres[1]. Tout le monde connait l'histoire du fameux Milon de Crotone, cet athlète qui, aux jeux olympiques, prit sur ses épaules un taureau vivant, le porta l'espace de cent vingt pas, puis l'assomma d'un seul coup de poing. L'empereur C. J. V. Maximien traînait à lui seul un chariot chargé, et fendait un arbre avec ses mains. Ces faits et autres de même nature, quelque surprenants qu'ils paraissent, ne sauraient cependant être incroyables au moins pour nous, qui voyons tous les jours de nos propres yeux des prodiges de force opérés par ces hommes extraordinaires appelés si justement du nom d'Hercule.

Mais, objecte-t-on, comment croire que Samson emporta jusque sur le haut de la montagne qui regarde Hébron les portes de la ville de Gaza qu'il venait d'enlever? D'abord, la distance de la ville de Gaza est trop considérable pour que Samson ait pu exécuter ce transport. Et puis, à quel propos se serait-il imposé une pareille peine? N'était-il pas plus simple et plns naturel qu'il se débarrassât de ce fardeau au sortir même de la ville?

Nous demanderons, à notre tour, si on connaît d'une manière certaine la distance qui existait entre Hébron et Gaza? A la vérité des commentateurs, parmi lesquels D. Calmet, prétendent que ces deux villes étaient situées à plus de douze lieues l'une de l'autre[2]; mais d'autres soutiennent qu'elles ne l'étaient qu'à cinq heures de chemin environ. C'est ce qu'affirme le savant T. R. Joliffe, qui a visité en 1817 la Palestine, la Syrie et l'Égypte. L'opinion de ce voyageur a été adoptée par Rosenmüller et par Studer. Ce dernier ajoute que les doutes manifestés par Winer sur ce sentiment ne sont nullement fondés[3]. Mais la question n'est point précisément de savoir si Gaza était bien éloigné d'Hébron; il s'agit seulement de prouver que la montagne qui regarde Hébron, comme dit le texte, était à une distance de Gaza trop considérable pour que Samson ait pu y trans-

[1] Scheuchzerr *Physica sacra*, t. IV, p. 13[3].

[2] D. Calmet, *Comment. litt. sur les Juges*, p. 243.

[3] Rosenmüller, *Schol. in Judic.* xvi, 3. — Studer, *Das Buch der Richter*, Seit. 344. — Winer, *Biblisches Realwœrterbuch*, ii, 545.

porter les portes de cette ville depuis minuit jusqu'au lendemain matin. Or, c'est ce que les incrédules ne pourront jamais faire; car D. Calmet lui-même, après avoir dit que la ville d'Hébron était à plus de douze lieues de Gaza, et que quand on mettrait la montagne dont l'Écriture parle ici à deux lieues en deçà d'Hébron, ce serait encore dix lieues, qui est un espace prodigieux pour porter une charge comme celle de Samson, ajoute cependant : « Mais on montre aux voyageurs une montagne près de Gaza où l'on prétend que Samson emporta ces portes [1]. » C'est en effet ce qu'atteste le voyageur Joliffe, que nous venons de citer et qui a été sur les lieux, lorsqu'il dit qu'à l'orient de Gaza se trouve une petite vallée, et derrière cette vallée, mais un peu plus loin vers le nord, une éminence considérable qu'on croit être la montagne où Samson déposa son fardeau; c'est ce qui a fait dire à Rosenmüller que cette montagne paraît n'être pas éloignée de Gaza [2]. Quoi qu'il en soit, au reste, de ces explications, on ne saurait disconvenir que le texte portant simplement que la montagne est *du côté d'Hébron* ou *vis-à-vis d'Hébron* (על פני חברון HAL PENÊ HEBRON), ne donne nullement à entendre que cette montagne était située à une grande distance de la ville de Gaza.

Quand l'incrédulité veut faire dépendre la vérité de ce récit de la connaissance du but que Samson a pu se proposer en transportant ainsi les portes de Gaza jusqu'à une certaine distance de cette ville, n'est-elle point par trop difficile et trop sévère? N'y a-t-il pas même dans cette exigence un manque de justice et d'équité? Car, il ne faut point l'oublier, près de trois mille ans nous séparent de ce fait. Or, à une distance aussi considérable d'un événement, peut-on toujours connaître la pensée qui animait l'auteur? Où en serait la vérité historique des faits les mieux constatés d'ailleurs, s'il était permis de la subordonner à une pareille condition? Nous aimons à croire que les incrédules qui ont proposé cette difficulté n'y ont point pensé mûrement; autrement nous nous verrions forcé de suspecter

[1] D. Calmet, *loc. cit.*

[2] Rosenmüller, *ubi suprà.*

nous-mêmes, sinon leur bonne foi, du moins leur habileté dans la critique. Sans donc prétendre déchirer le voile qui nous dérobe la pensée de Samson, ne peut-on point supposer que cet homme extraordinaire, suscité par JÉHOVA pour sauver son peuple, voulut transporter les portes de Gaza sur une montagne voisine d'où l'on découvrait Hébron, afin qu'elles y fussent comme un monument éclatant, un trophée glorieux érigé à la puissance du DIEU d'Israël? Assurément, cette supposition n'a rien que de fort simple et de fort naturel. Après le passage de la mer Rouge, Moïse compose un cantique pour rappeler aux Hébreux cette preuve mémorable de la puissance et de la bonté divine à leur égard. Quand les Israélites ont passé le Jourdain à pied sec sous la conduite de Josué, le vaillant capitaine veut reconnaître ce prodige en élevant un monument de douze pierres tirées du Jourdain même (voy. plus haut, page 12); pourquoi donc Samson n'aurait-il pas eu une semblable idée? D'autant plus que cette espèce de trophée érigé avec les portes mêmes de la capitale des Philistins et sur une montagne où il pouvait être facilement aperçu, était incontestablement de nature à inspirer une grande frayeur à ce peuple, et à éteindre ou du moins à diminuer en lui cette soif insatiable qu'il éprouvait sans cesse d'opprimer les Israélites.

VIII.

Nous lisons encore dans ce même chapitre XVI (vers. 16-20), que Samson ayant perdu sa chevelure, perdit en même temps ses forces; ce qui prête à rire aux déistes.

Si l'Écriture faisait, en effet, dépendre la force de Samson précisément et uniquement de sa chevelure, nous concevrions jusqu'à un certain point que ce récit excitât leur rire; mais nous croyons pouvoir montrer le contraire.

Dans l'espoir d'expliquer plus aisément le phénomène que présente ce récit, Jahn dit: « Ce rapport entre la chevelure de Samson et sa vigueur était chez lui une pure imagination; mais cette idée était si forte dans son esprit, qu'aussitôt qu'il se vit dépouillé de ses cheveux, son courage l'abandonna, et il n'osa plus éprouver ses forces, sur lesquelles il comptait auparavant.

Par la même raison, quand ses cheveux furent repoussés, il reprit sa hardiesse et sa vigueur première. Les Philistins eux-mêmes remarquèrent ce changement ; car, non contents d'avoir rasé Samson, ils privèrent encore leur ennemi de la vue, ce bien si précieux ; ils le chargèrent de chaînes d'airain, sans s'inquiéter de sa chevelure qui repoussait[1]. »

L'expérience de chaque jour nous apprend, en effet, tout ce que peut l'imagination sur l'homme ; et nous ne doutons pas que Samson n'ait dû être soumis comme les autres mortels à l'influence de cette puissante faculté ; mais en examinant attentivement l'ensemble de son histoire, nous restons persuadé qu'il ne pouvait pas croire que sa chevelure fût la cause directe, immédiate, et, pour employer le terme propre, la vraie cause efficiente de sa force. A la vérité, il dit à Dalila que si on lui rasait la tête toute sa force l'abandonnerait, et qu'il deviendrait faible comme les autres hommes (XVI, 17) ; mais cet aveu n'implique nullement la conséquence que Jahn veut bien en tirer, et les paroles mêmes de Samson, qui précèdent immédiatement cet aveu, suffisent pour montrer que le juge d'Israël assigne lui-même à la perte de sa force extraordinaire une toute autre cause, celle de la violation de son vœu de nazaréen : « Le rasoir, dit-il, n'a jamais passé sur ma tête ; parce que je suis consacré à DIEU (littér. *nazaréen de* DIEU) dès le sein de ma mère. »

Ainsi, nous sommes fondé à dire que, physiquement parlant, la force de Samson consistait dans la fermeté de ses muscles et dans la solidité de ses os, et non pas dans sa chevelure, qui n'en était que la cause morale ; mais que DIEU lui ôta sa force quand le rasoir eut passé sur sa tête, parce qu'en cela il avait violé le vœu des nazaréens, espèce de consécration dont le principal indice extérieur était la chevelure longue, que l'on s'engageait à entretenir avec soin. Ce qui vient, d'ailleurs, à l'appui de notre explication, c'est la réflexion que fait l'auteur sacré. En effet, après avoir dit que Samson, privé de ses che-

[1] Jahn, *Introd.* § XXXVII.

veux, se flattait encore de pouvoir se dégager des Philistins, il ajoute : « Car il ne pensait pas que JÉHOVA s'était retiré de lui. » Ce qui prouve, au moins, que l'historien lui-même n'attribuait pas directement la force de Samson à la conservation de sa chevelure ; car, dans cette hypothèse, il aurait dit : « Car il ne pensait pas qu'il n'avait plus ses cheveux. »

D. Calmet fait à ce sujet une remarque très-judicieuse : « La chevelure de Samson, demande-t-il, était-elle la cause réelle, physique et véritable de la force de Samson, ou en était-elle simplement la cause morale et comme un gage de la protection de DIEU et de la présence de son esprit, tandis qu'il porterait lui-même cette marque de son dévouement et de son nazaréat ? Le sentiment commun des Pères et des commentateurs, ajoute-t-il, est que sa chevelure n'était que la cause morale de ses *forces*, DIEU ayant bien voulu s'engager à lui donner cette force prodigieuse comme une qualité permanente, et qu'il ne perdait pas même pendant le sommeil, sous cette condition, et non autrement, qu'il conserverait sa chevelure, et qu'il la porterait toute sa vie comme un signe de sa consécration au Seigneur [1]. »

Examiné sous ce point de vue, qui est le véritable, ce récit ne peut nullement prêter à rire, et les incrédules qui continueraient à le traiter avec mépris ne feraient pas preuve de critique, ou bien manqueraient de bonne foi.

IX.

Au chap. XVI, v. 26-30, l'auteur raconte que Samson, pour se venger des Philistins qui lui avaient crevé les yeux, ayant ébranlé les colonnes du temple de Dagon, à Gaza, renversa cet édifice, sous les débris duquel furent écrasés trois mille Philistins. Or, disent les adversaires de nos livres saints, il est impossible de croire qu'un seul homme ait pu ainsi renverser un temple. L'auteur de ce récit ne mérite donc aucune confiance.

Cette difficulté, quelque spécieuse qu'elle soit, offre cependant des moyens de solution assez satisfaisants. En effet, quand

[1] D. Calmet, *Comment. littér. sur les Juges*, p. 249.

on considère le fait dans ses diverses circonstances, il est difficile de ne point y reconnaître le concours d'une cause surnaturelle; et dès lors, ce qui paraissait impossible à la raison humaine ne l'est réellement point. On objectera, sans doute, que DIEU n'a pu, en aucune manière, prêter son concours direct pour satisfaire à la vengeance que Samson voulait tirer des Philistins pour la perte de ses yeux. Mais il ne faut pas perdre de vue que Samson était le juge d'Israël, une personne publique, un homme extraordinaire que DIEU avait suscité pour châtier les Philistins. Lors donc qu'il demande à JÉHOVA de lui donner des forces suffisantes pour les détruire, ce n'est pas comme simple particulier et dans le désir de venger les affronts qu'il a reçus, qu'il adresse à DIEU sa prière. Ce vœu, comme le remarque saint Augustin, eût été impie, et DIEU ne l'eût pas exaucé[1]. En lui crevant les yeux et en le retenant dans les fers, les Philistins l'avaient mis hors d'état de défendre le peuple d'Israël contre leur tyrannie. Il ne lui restait donc qu'un seul moyen de leur porter un coup fatal, c'était de s'immoler pour faire périr les principaux d'entre eux avec une nombreuse multitude. C'est pour cela qu'il demande au Seigneur des forces suffisantes. Ajoutons que le triomphe des Philistins, qu'ils attribuaient à la puissance de leur idole, compromettait gravement le nom du DIEU d'Israël. C'est, du moins, ce qui ressort clairement de la lettre même du texte. « Les princes des Philistins, dit l'historien sacré, s'étant assemblés pour offrir un grand sacrifice à Dagon, leur dieu, et pour faire des festins de réjouissance, disaient : Notre Dieu a livré entre nos mains Samson, notre ennemi. Et le peuple aussi en le voyant louait son dieu, et s'écriait : Notre dieu nous a livré notre ennemi qui a ravagé nos terres et tué un grand nombre de nos frères (XVI, 23, 24). » Ainsi, il était tout naturel que le vrai DIEU montrât aux Philistins l'impuissance de leur fausse divinité.

Mais, lors même qu'on ferait abstraction de tout ce qu'il peut y avoir de miraculeux dans cette histoire, le fait principal ne

[1] Augustin. *De civitat.* Dei, l. I, c. XXI.

serait point absolument incroyable, pourvu toutefois qu'on suppose la force extraordinaire dont Samson était doué. D'abord, on n'a aucune preuve certaine que l'édifice dont il est question dans ce récit soit le temple de Dagon. Il n'est point entièrement certain non plus que ce temple fût de pierre ou de marbre; il pouvait être de bois seulement. Or, dans cette hypothèse, il était beaucoup plus facile de le renverser. A la vérité, on ne comprend guère comment un temple proprement dit, même construit en bois, n'eût reposé que sur deux colonnes, qui devaient être presque contiguës, puisque Samson put les saisir l'une et l'autre en étendant les bras; mais il est permis de supposer, avec la foule des interprètes, que ce bâtiment était une sorte de théâtre de bois, appuyé sur des piliers de même matière; il fut probablement fait à la hâte pour la solennité, mais construit, selon toutes les apparences, à peu près comme ceux des Romains. Au milieu de l'édifice devaient régner deux larges poutres sur lesquelles tout le reste portait, et qui reposaient elles-mêmes, par une de leurs extrémités, sur deux colonnes presque contiguës, en sorte que ces colonnes ne pouvaient être ébranlées sans que l'édifice entier ne croulât sous ses ruines. Que si on nous demande comment un édifice de cette nature pouvait être assez solide pour soutenir environ trois mille personnes, nous répondrons que l'histoire profane elle-même nous offre des exemples d'un phénomène semblable. Ainsi, Pline atteste que le théâtre de C. Curion, à Rome, était soutenu d'une seule colonne, et que dans l'amphithéâtre *tout le peuple romain était porté sur deux pivots*[1].

Enfin, on trouve encore sur la côte d'Afrique (côte qui a été peuplée par des colonies sorties de la Palestine dans des temps voisins de ceux de Samson), des édifices religieux semblables à celui qui nous occupe en ce moment. « Ce que je viens de dire

[1] « Quid enim miretur quisque in hoc primum? inventorem an inventum?... Ecce populus Romanus universus, velut duobus navigiis impositus, binis cardinibus sustinetur, et seipsum depugnantem spectat periturus momento aliquo luxatis machinis. (Plinius, *Hist. nat.* l. XXXVI, c. xv). » — Voy. aussi J. Bernh. Wideburg, *Mathesis Biblica*. Jenæ 1730.

de la manière de bâtir des Orientaux, remarque le savant voyageur *Shaw*, peut servir à nous donner une idée de la structure du temple de Dagon, et comment il se peut qu'un nombre si considérable de gens furent ensevelis sous ses ruines par la chute des deux principaux piliers. Nous lisons (Jug. XVI, 27) *que même sur le toit, il y avait, tant d'hommes que de femmes, près de trois mille qui regardaient comme Samson se jouait.* Il fallait donc que Samson fût au-dessous de ces gens-là, dans une cour ou place ouverte, et que par conséquent le temple de Dagon ressemblât aux anciens enclos sacrés[1], qui étaient entourés, les uns en partie seulement, et les autres tout à fait, de bâtiments avec des cloîtres par dessous. Il y a dans ce pays-ci (la Barbarie) plusieurs palais et *dou-wânas*, comme ils appellent les cours de justice, qui sont bâtis de cette manière; les jours de fête on couvre la place de sable, afin que les *pello-wan*, ou lutteurs, ne se fassent point de mal en tombant; pendant que les toits des cloîtres alentour fourmillent de spectateurs. J'ai souvent vu à Alger plusieurs centaines de personnes, dans ces sortes d'occasions, sur le toit du palais du dey, qui, de même que plusieurs autres grands édifices, a un cloître avancé qui ressemble à un grand appentis, n'étant soutenu dans le milieu ou sur le devant que par un ou deux piliers. C'est dans de semblables bâtiments ouverts que les bachas, les cadis et les autres grands officiers s'assemblent et s'asseyent au milieu de leurs gardes et de leurs conseillers pour administrer la justice et pour régler les affaires publiques de leur province. Ils y font aussi des festins, comme les principaux d'entre les Philistins en faisaient dans le temple de Dagon. De sorte qu'en supposant que ce temple était construit à peu près comme les bâtiments dont je viens de parler, il est aisé de concevoir comment Samson, en faisant tomber les piliers qui soutenaient le cloître, le renversa, *et tua plus de Philistins en sa mort* qu'il n'en avait fait mourir en sa vie[2]. »

Ou nous nous abusons d'une manière bien étrange, ou le lecteur impartial, qui aura suivi attentivement cette discussion sur

[1] « Appelés en grec τεμένη. »

[2] Shaw, *Voyages*, t. I, p. 365, 366.

l'histoire de Samson, sera forcé de convenir que les récits des divers événements dont se compose cette histoire peuvent bien paraître au premier aspect surprenants et merveilleux, mais que si on les examine avec l'attention et le soin que réclame une critique sage et éclairée, on n'y trouvera rien qui ne convienne à un historien fidèle et sincère, rien qui ne soit digne d'un écrivain que l'Esprit de vérité animait de son souffle divin.

CHAPITRE VIII.

DES LIVRES DES ROIS.

Le premier livre des Rois a été l'objet d'une foule d'attaques de la part des incrédules ; ce livre renfermant un grand nombre de faits historiques, il n'est pas étonnant qu'il ait fourni une ample matière aux objections. Mais ici, comme presque partout ailleurs, la plupart des difficultés opposées par l'incrédulité ne valent réellement pas la peine d'être discutées; nous croirions même faire injure aux connaissances et au bon sens de nos lecteurs, si nous les rapportions pour les réfuter. Cependant, il en est plusieurs qui sont assez spécieuses, et que, pour ce motif, nous nous ferions un scrupule de passer sous silence.

ARTICLE I.

DE LA MORT DES BETHSAMITES.

La première difficulté qui ait quelque apparence de gravité est celle de la mort des Bethsamites, racontée au premier livre des Rois, chapitre VI, verset 19. Voici, en effet, ce qu'on lit en cet endroit : « Or, il (JÉHOVA) frappa de mort les habitants de Bethsamès, parce qu'ils avaient fixé leurs regards sur l'arche de JÉHOVA ; et il fit mourir parmi le peuple soixante-dix hommes, cinquante mille hommes. Et le peuple pleura de ce que JÉHOVA avait frappé le peuple d'un si grand coup. » Les incrédules se sont beaucoup récriés contre ce récit, et ils n'ont pas manqué d'accuser la véracité de l'écrivain qui nous l'a transmis.

Nous ne chercherons pas à justifier la sévérité de ce châti-

timent en disant, avec l'historien Joseph, que les Bethsamites avaient osé entreprendre de descendre l'arche de dessus le chariot qui la portait, quoiqu'ils ne fussent pas prêtres [2], ou en soutenant avec beaucoup d'interprètes, que les Bethsamites avaient voulu l'ouvrir, ce qui était un délit d'autant plus grave, qu'il était défendu sous peine de mort aux lévites eux-mêmes, qui la portaient d'office, de la regarder à découvert (Nombr. IV, 15, 20). Le texte sacré n'indiquant expressément aucune de ces circonstances, nous ne pensons pas qu'un exégète exact et fidèle aux lois de l'herméneutique puisse se permettre de les supposer [1].

Mais il est permis, ce semble, d'élever quelque doute sur le nombre de *cinquante mille soixante et dix hommes* frappés de mort en cette rencontre. La première raison qu'on a de douter de l'exactitude de ce nombre, c'est qu'il est peu probable que cinquante mille soixante et dix personnes, qui connaissaient toute la rigueur de la loi, aient arrêté leurs regards sur l'arche. Le second, c'est le désaccord des anciennes versions sur ce passage. D'abord, le syriaque et l'arabe ne lisent que *cinq mille*. La Vulgate porte, il est vrai, le même nombre que le texte original; mais elle ajoute après *quinquaginta millia* le mot *plebis* qui ne se trouve pas dans l'hébreu, au moins tel que nous l'avons aujourd'hui. Une troisième raison de douter, c'est que l'historien *Joseph ne compte que soixante et dix Bethsamites* frappés de mort, et que Kennicot assure qu'il a vu deux anciens manuscrits qui n'en portent pas davantage.

[1] Il y a des interprètes et des critiques, entre autres Bullet et Du Clot, qui traduisent l'hébreu ראו בארון par : *ils ont regardé dans l'arche;* mais c'est un vrai contre-sens. La particule ב servant d'exposant à un verbe qui exprime l'action d'un des sens, indique simplement une certaine pause, un certain repos dans cette action, et par suite une idée accessoire qui est déterminée par l'ensemble du discours. Ainsi dans ce passage, le verbe ראה *voir*, suivi de ב, signifie *regarder, s'arrêter à considérer, à contempler;* et l'ensemble du récit fait supposer tout naturellement l'idée accessoire de *vaine curiosité, témérité coupable.* Voy. nos *Principes de Gramm. hébr. et chald.* p. 140, 141, troisième édit., et notre *Lexicon hebr. et chald.* p. 513, édit. altera.

Ces variations portent déjà naturellement à soupçonner quelque altération dans le texte original; ce soupçon se confirme quand on considère que la construction de la phrase, telle qu'elle se lit dans l'hébreu et que nous l'avons rapportée au commencement de l'objection, n'est nullement dans le style hébraïque; on peut dire même qu'elle ne présente aucun sens. Enfin, il est difficile de croire que le petit territoire de Bethsamès pouvait présenter un nombre si considérable de personnes.

Plusieurs interprètes ont supposé qu'il y avait primitivement dans l'hébreu *percussit in populo septuaginta è quinquaginta millia hominum;* c'est-à-dire que sur une troupe de cinquante mille hommes, dont se composait la foule qui était accourue au passage de l'arche sainte, *soixante et dix* seulement auraient été frappés de mort; ce qui présente le nombre indiqué par l'historien Joseph et les deux anciens manuscrits cités par Kennicot. Cette explication n'exige pas un grand changement dans le texte, et sous ce rapport la critique la plus sévère ne peut guère blâmer une pareille licence. La particule *de, d'entre* (en latin *ab, ex*) qu'il s'agit d'ajouter devant le mot *cinquante* (*quinquaginta*), ne se compose en hébreu que de deux lettres MN (מִן), et même lorsqu'on la réunit au mot suivant elle perd sa dernière. Or, on conçoit que devenue unilitère, cette particule ait pu facilement échapper à l'attention des copistes[1].

Mais quand même le nombre des téméraires punis de mort serait réellement de cinquante mille soixante et dix personnes, comme l'admet le commun des interprètes, y aurait-il donc là de quoi tant révolter la raison? « Que les gouvernements humains, dit judicieusement l'abbé Guénée, sacrifient au maintien des lois et à la gloire de l'État des milliers d'hommes, on vante leur sagesse, et l'on ne concevrait pas que Dieu eût immolé cinquante mille coupables, pour venger ses lois enfreintes et sa majesté outragée! *Maître absolu de notre vie*, dit un écrivain célèbre (Grotius), Dieu *peut, sans aucun sujet et en tout temps, ôter à*

[1] Voy. nos *Principes de Grammaire hébr. et chald.* p. 109, et notre *Lexicon hebr. et chald.* p. 332.

chacun, toutes et quantes fois que bon lui semble, ce présent de sa libéralité. Quelque rigoureux que ce châtiment pût paraître, serait-il comparable à ces fléaux terribles que sa main vengeresse répand de temps en temps sur la terre pour punir les peuples[1] ? »

La peine de mort, comme nous venons de le voir, était prononcée dans la loi contre tout Israélite, même lévite, qui porterait un *regard curieux* sur l'arche découverte. Il y avait défense expresse à tout Israélite qui n'était pas lévite de l'approcher de trop près (Josué, III, 4); cette loi ne regardait pas les Philistins, qui l'ignoraient. Les Bethsamites, qui en étaient instruits, ne laissèrent pas de porter un regard curieux sur l'arche, comme le texte sacré le dit expressément; la maxime de punir sévèrement les fautes des particuliers et d'épargner une multitude coupable est bonne pour les souverains de la terre, qui n'exercent leur pouvoir que par le bras de la multitude; mais elle n'a pas lieu par rapport à Dieu, dont les hommes, en quelque nombre qu'ils soient, ne peuvent arrêter la puissance. Si donc il y eut cinquante mille coupables à Bethsamès, nous ne voyons aucune raison solide de nier que Dieu les ait tous frappés.

ARTICLE II.

DE L'ARMÉE DE SAUL.

Il est rapporté au premier livre des Rois (XI, 8), que Saül ayant passé à Bésech la revue de son armée, il s'y trouva trois cent mille hommes. Or, disent les incrédules, l'auteur de ce récit ne mérite aucune confiance; car qui ne sait qu'un petit royaume, comme était celui de Saül, ne pouvait fournir une armée aussi nombreuse?

Cette difficulté n'a quelque apparence de gravité que parce qu'on oublie ce qui se pratiquait dans ces temps anciens. En effet, on n'était pas dans l'usage d'appeler seulement une portion du peuple sous les drapeaux, ou de recruter des hommes à prix d'argent, comme cela s'est pratiqué dans la suite. On proclamait la guerre, et de toutes les parties de la Palestine, tout ce qui

[1] *Lettres de quelques Juifs portugais*, t. I, p. 308. Paris, 1805.

était en état de porter les armes se rendait à Jérusalem, ainsi que l'histoire le prouve. De là cette judicieuse observation de D. Calmet : « On se figure les Juifs comme une poignée de gens reculés dans un coin de l'Asie, resserrés dans un petit pays, l'opprobre et le mépris des autres peuples. Rien n'est plus faux que cette idée. Les Hébreux mettaient en campagne des armées beaucoup plus nombreuses que n'ont jamais été celles des Grecs et des Romains ; ils allaient de pair avec les plus grands potentats de l'Asie et avec les peuples les plus puissants et les plus nombreux ; et souvent ils ont remporté sur eux d'éclatantes victoires[1]. »

Ajoutons que si la ville de Thèbes, en Égypte, pouvait, suivant Pomponius Méla, vomir par chacune de ses cent portes dix mille soldats, ce qui fait un million d'hommes[2] ; si, sous l'empereur Claude, Rome, avec ses faubourgs, contenait six millions huit cent quarante-quatre mille habitants, comme l'atteste l'histoire romaine ; si, à l'époque de la ruine de Jérusalem, il y avait dans la Palestine plusieurs millions de Juifs, et si, dans la seule ville de Jérusalem, au moment du dernier siége, il périt plus d'un million d'hommes, est-il si étonnant que l'armée de Saül, qui était composée de Juifs accourus de tous les points de la Palestine, se soit trouvée de trois cent mille hommes ? Mais écoutons un philosophe moderne, dont le témoignage ne doit pas être suspect aux incrédules : « De ces diverses raisons combinées, il résulte que dans ces contrées (la Syrie) un terrain d'une moindre étendue peut contenir une population double et triple. On se récrie sur des armées de deux et trois cent mille hommes, fournies par des états qui, en Europe, n'en comporteraient pas vingt ou trente mille ; mais l'on ne fait pas attention que les constitutions des anciens peuples différaient absolument des nôtres ; que ces peuples étaient purement agricoles ; qu'il y avait moins d'inégalité, moins d'oisiveté que parmi nous ; que tout cultivateur était soldat, qu'en guerre l'armée était souvent la nation entière ; qu'en un mot c'était l'état présent des Maronites et des Druses... Sans parler des témoi-

[1] D. Calmet, *Dissert. sur la milice des Hébreux*, t. I.

[2] Pompon. Mela. *De situ orbis*, l. I, c. IX.

gnages positifs de l'histoire, il est une foule de monuments qui déposent en leur faveur : telles sont les ruines innombrables semées dans des plaines et même sur des montagnes aujourd'hui désertes. On trouve aux lieux écartés du Carmel des vignes et des oliviers sauvages qui n'y ont été portés que par la main des hommes; et dans le Liban des Druses et des Maronites, les rochers abandonnés aux sapins et aux broussailles offrent en mille endroits des terrasses qui attestent une ancienne culture, et, par conséquent, une population encore plus forte que de nos jours[1]. »

Si on objecte que cette armée n'a pu être formée si promptement, nous répondrons avec Chais : « On a fait d'inutiles efforts pour persuader qu'en si peu de temps il était impossible à Saül d'assembler une armée si nombreuse et de tomber sur les Ammonites : ceux qui ont quelque connaissance de la discipline militaire des Hébreux, de la légèreté de leurs armes, de la facilité avec laquelle ils pouvaient être convoqués et rangés sous leurs drapeaux, de la distance des lieux dont il s'agit, et des secours que les soldats israélites avaient pour s'y rendre de tous côtés, ne se laisseront pas surprendre aux objections que l'habitude de contredire a imaginées[2]. »

L'histoire même qui fait l'objet de cette discussion nous fournit une preuve de la rapidité avec laquelle Saül a pu rassembler en peu de temps une armée considérable. Ce prince ayant appris que les Ammonites marchaient contre Jabès de Galaad, et touché du triste état de cette ville, mit en pièces les bœufs avec lesquels il labourait son champ, et en envoya les morceaux dans tout le pays, menaçant de traiter de même les bœufs de tous ceux qui ne se rendraient pas immédiatement sous ses étendards (1 Rois, XI, 7). Cette menace jette l'épouvante dans l'âme des Israélites; ils obéissent sans le moindre délai, s'arment unanimement, *et sortent*, dit l'Écriture, *comme si ce n'eût été qu'un seul homme.*

[1] Volney, *Voy. en Syrie et en Égypte en* 1783, 84 et 85, p. 338. *État politique de la Syrie.*

[2] Chais, *La sainte Bible*, t. V, p. I, p. 92, note *.

ARTICLE III.

DE LA BATAILLE DE BETHAVEN.

Il est encore raconté dans ce premier livre des Rois (XIII, 19-22) que les Hébreux, au moment de combattre contre les Philistins, n'avaient ni lances ni épées, excepté Saül et Jonathas, parce qu'il n'y avait point de forgerons parmi eux; et dans le chap. XIV on rapporte qu'ils défont et mettent en fuite les Philistins. Voilà, sans doute, disent les incrédules, un récit tout à fait incroyable.

Ceux qui proposent cette difficulté oublient sans doute que les Hébreux avaient leurs arcs, leurs frondes, les socs de leurs charrues, leurs haches, leurs sarcloirs, etc. Ils s'en servirent contre les Philistins, comme il est dit au chap. XIII; et avec ces seules armes, et surtout après la terreur subite que Jonathas avait jetée dans l'armée ennemie, il ne leur était pas si difficile de remporter la victoire. D'ailleurs, n'a-t-on pas vu, environ huit cents ans après, dans l'armée de Darius Codoman, une nation entière qui n'avait d'autres armes que des bâtons durcis au feu?

Enfin, il n'est question (XIII, 15) que de six cents hommes (ceux qui étaient demeurés avec Saül) qui n'eussent ni lances ni épées; ceux des Juifs qui avaient été avec les Philistins, et qui (XIV, 21) se joignirent à l'armée de Saül, ainsi que les Israélites qui s'étaient cachés dans la montagne d'Éphraïm, et (*ibid.*) étaient accourus pour combattre, avaient, sans doute, des armes et un équipement ordinaire.

ARTICLE IV.

DU ROYAUME DE SALOMON ET DE SES ÉCURIES.

L'auteur du troisième livre des Rois, disent les incrédules, nous a évidemment trompés sur l'étendue du royaume de Salomon, aussi bien que sur le nombre de ses écuries et de ses chevaux, qu'il exagère excessivement, dans le dessein, sans doute, de donner plus d'éclat et de magnificence au règne de ce prince. Or, c'est ce que ne ferait pas un écrivain réellement favorisé de l'inspiration divine.

Il suffit de lire, même légèrement, le troisième livre des Rois, pour être convaincu que l'auteur ne mérite en aucune manière le reproche d'avoir voulu vanter le règne de Salomon aux dépens de la vérité. Car, si telle eût été sa disposition, il se serait bien gardé de tracer dans le chapitre XI un tableau qui est la tache la plus honteuse, la flétrissure la plus cruelle qui puissent s'attacher à la mémoire d'un prince et même d'un simple particulier.

Il est vrai que cet écrivain dit (IV, 21) : « Que Salomon avait sous sa domination tous les royaumes, depuis le fleuve d'*Euphrate* jusqu'au pays des Philistins (Compar. 2 Paral. IX, 16) et jusqu'à la frontière de l'Égypte. » Mais ceci ne doit pas s'entendre des états de Salomon proprement dits. Son royaume propre ne comprenait que la Palestine ; quant aux royaumes qui s'étendaient depuis l'Euphrate jusqu'aux confins de l'Égypte, comme la Syrie, Damas, Moab et Ammon, ils étaient seulement ses tributaires. C'est ainsi que l'entendait l'auteur lui-même, puisque après les paroles que nous venons de rapporter il ajoute immédiatement : « Ils lui offraient tous des présents, et ils lui demeurèrent assujettis tous les jours de sa vie. » On voit, en effet, dans le deuxième livre des Rois (VIII), que David étendit sa domination sur ces mêmes peuples, mais que cette domination se borna à assujettir les royaumes de ces divers peuples à lui payer un tribut. Le deuxième livre des Paralipomènes (VIII) parle encore dans le même sens. D'où il résulte que non-seulement l'auteur du livre des Rois n'a pas voulu nous tromper, mais qu'il a été parfaitement informé lui-même dans ce qu'il dit de l'étendue du royaume de Salomon.

Quant à la dernière partie de l'objection, nous lisons (IV, 26), il est vrai : « Salomon avait quarante mille écuries pour les chevaux de chariot, et douze mille chevaux de selle ; » tandis que dans les Paralipomènes, livre deuxième (I, 14), il est dit : « Il eut mille quatre cents chariots et douze mille hommes de cavalerie. Il en fit mettre une partie dans les villes destinées à loger les équipages, et le reste à Jérusalem, près de sa personne ; » et que dans ce même livre deuxième des Paralipo-

mènes (IX, 25), on lit que « Salomon eut quarante mille chevaux dans ses écuries, douze mille chariots et douze mille hommes de cheval. » Mais cette différence dans les nombres n'est nullement un motif suffisant d'accuser d'infidélité et d'imposture l'auteur du troisième livre des Rois. En comparant, d'après les prescriptions et les règles de la critique, les textes parallèles, on est fondé à supposer qu'il s'est glissé quelque faute de copiste dans le texte hébreu du livre troisième des Rois (IV, 26), et dans la Vulgate du livre deuxième des Paralipomènes (IX, 25), que nous venons de citer; car le texte hébreu porte, livre deuxième des Paralipomènes (IX, 25) : « Salomon avait quatre mille écuries pour les chevaux et pour les chars, et douze mille hommes de cavalerie. » Dans ces quatre mille écuries, distribuées, comme le dit le livre deuxième des Paralipomènes (I, 14), dans les différentes villes de la Palestine, il était facile de loger les mille quatre cents chariots et les douze mille chevaux pour la cavalerie qu'avait Salomon, comme le portent les Paralipomènes, livre deuxième (I, 14).

C'est donc, d'après les règles mêmes de la critique, quatre mille écuries qu'il faut lire, et dans le livre troisième des Rois (IV, 26), et dans le livre deuxième des Paralipomènes de la Vulgate (IX, 25), conformément au texte hébreu original. Salomon tirait tous ces chevaux de l'Égypte et de Coa, comme il est dit au livre deuxième des Paralipomènes (I, 16).

Ainsi, sur ce dernier point comme sur le premier, l'auteur du troisième livre des Rois n'a pas voulu nous tromper, et c'est sans motifs légitimes que les incrédules l'en accusent.

ARTICLE V.

DES MIRACLES D'ÉLIE ET D'ÉLISÉE.

Les exégètes rationalistes qui admettent la véracité de l'Écriture, mais qui ne veulent pas reconnaître qu'elle renferme des miracles, ont vainement essayé d'expliquer d'une manière naturelle les récits bibliques où sont racontées les actions des prophètes Élie et Élisée; tous leurs efforts ont été sans succès.

D'un autre côté, les incrédules soutiennent qu'on doit d'autant mieux rejeter ces miracles, qu'ils sont sans but et sans motifs qu'on puisse légitimement avouer.

Mais un coup d'œil jeté rapidement sur ces prodiges incriminés, suffira pour montrer clairement à tout lecteur non prévenu qu'ils peuvent facilement être vengés de ces attaques.

D'abord, il faut bien remarquer qu'Élie de Thesbé fut choisi de Dieu pour extirper l'idolâtrie du royaume d'Israël, et pour détruire le culte de Baal, que Jézabel et Achab y avaient introduit. Quant à Élisée, il reçut l'esprit d'Élie, et fut envoyé de Dieu, comme lui, pour confirmer la vraie religion. Est-il donc étonnant que Dieu ait sanctionné par de nombreux et éclatants prodiges une mission si importante, mais en même temps si difficile et si épineuse? Bien plus, si on considère les temps et les circonstances, on conviendra sans peine que les miracles étaient le seul moyen de vaincre les obstacles qui s'opposaient au succès de la mission divine de ces deux prophètes.

Il est donc faux de dire, comme le font nos adversaires, que ces prodiges, que l'écrivain sacré leur attribue, sont sans but et sans motifs qu'on puisse légitimement avouer. Mais parcourons l'un après l'autre ces divers prodiges; cet exposé servira de preuve à notre assertion.

§ I. *Des miracles d'Élie.*

I.

Nous lisons au troisième livre des Rois, chap. XVII, XVIII, que l'on peut rapprocher du chap. IV de saint Luc, et du chap. V, v. 17, de l'épître de saint Jacques: « Élie prédit au roi Achab que pendant trois ans et demi il ne tomberait point d'eau du ciel, et trois années et demie se passèrent sans que la pluie humectât la terre. »

La fin de ce miracle, par lequel Dieu fit éclater sa toute-puissance, était de châtier l'idolâtrie d'Israël. Dans l'historien Joseph[1], Ménandre parle aussi de la sécheresse qu'Élie avait prédite, et de la pluie qu'on obtint ensuite par ses prières,

[1] *Antiq.* lib. VIII, c. VII.

quoiqu'il réduise la sécheresse à une seule année, et attribue le retour de la pluie aux supplications publiques d'Ithobal, roi de Tyr.

II.

On lit dans le même livre (XVII, 20) : « JÉHOVA s'adressa ensuite à Élie, et il lui dit : Retire-toi d'ici ; va vers l'orient, et cache-toi sur le bord du torrent de Carith, qui est vis-à-vis le Jourdain ; tu boiras là de l'eau du torrent, et j'ai commandé aux corbeaux de te nourrir en ce même lieu. Élie donc partit selon l'ordre de JÉHOVA, et alla demeurer sur le bord du torrent de Carith, qui est vis-à-vis du Jourdain ; les corbeaux lui apportaient le matin du pain et de la viande, et le soir encore du pain et de la viande, et il buvait de l'eau du torrent ; quelque temps après le torrent se sécha, car il n'avait point plu sur la terre ; et alors JÉHOVA lui parla en ces termes : Va à Sarepta, qui est une ville des Sidoniens, et demeures-y ; car j'ai commandé à une femme de t'y nourrir. » Or, disent les incrédules, comment croire que des oiseaux aient porté soir et matin à un homme la nourriture qui lui était nécessaire ? Ce récit a toutes les apparences d'une pure fiction.

Nous croyons, nous, au contraire, qu'il n'y a rien dans ce fait de réellement impossible, rien que l'on puisse légitimement rejeter. Et d'abord, si l'on admet, avec quelques critiques, que par le mot hébreu HOREBIM (עֹרְבִים) il ne faut pas entendre des *corbeaux*, mais des *Arabes*, comme la Vulgate l'a traduit en plusieurs endroits (2 Par. XXI, 16 ; et 2 Esdr. IX, 7), ou des *marchands*, ou bien, enfin, des *habitants de la ville d'Arabo*, près de Bethsan, qui ne devait pas être loin de Carith, le merveilleux qui choque surtout nos adversaires disparaîtra du récit ; et par là même ils n'auront aucun motif raisonnable d'en révoquer en doute la vérité historique. Mais, il faut en convenir, ces explications n'ont aucun fondement légitime ; en effet, les Juifs et les chrétiens ont toujours expliqué le mot hébreu HOREBIM en cet endroit par des corbeaux. La version des Septante, la sy-

[1] Voy. D. Calmet, *Comment. littér. sur le IIIe livre des Rois*, XVII, 2.

riaque, le paraphraste chaldéen, Aquila, Symmaque, Théodotion, Joseph, l'ancienne Vulgate, ainsi qu'il paraît par plusieurs citations de saint Augustin, qui la suivait, la nouvelle Vulgate, les pères, les rabbins, nos interprètes, sont uniformes sur ce point; deux ou trois auteurs, ou anonymes ou peu connus, peuvent-ils empêcher l'universalité de ce sentiment?

« Ce n'est pas seulement par cette unanimité de suffrages, remarque fort judicieusement Bullet, c'est encore par le nombre et la solidité des raisons que notre explication l'emporte sur celle qui lui est opposée.

« 1° C'est DIEU lui-même qui choisit le lieu où Élie devait se retirer pour être à couvert des violences d'Achab; on ne peut donc douter que cette retraite ne fût très-sûre. Et, en effet, quelque recherche, quelque perquisition que le roi (3 Rois, XVIII) d'Israël ait fait faire, jamais on ne put la découvrir. Or, je demande si un asile connu et fréquenté chaque jour deux fois par quelques personnes peut passer pour secret? si on doit s'y regarder comme dans un endroit où l'on puisse être ignoré?

« 2° Élie manquant d'eau lorsque le torrent fut à sec, DIEU l'envoya hors du royaume d'Achab chez une veuve de Sarepta, ville des Sidoniens. Si ce prophète eût reçu sa subsistance de quelque homme, il en eût pu recevoir de l'eau, et par conséquent il n'aurait pas été nécessaire qu'il abandonnât sa première retraite.

« 3° Ce ne sont pas les habitants d'Arabo, ville de la tribu de Juda, dont les frontières étaient distantes de plus de dix lieues du torrent de Carith, ni les Arabes, qui en étaient encore plus éloignés, qui pouvaient porter soir et matin du pain et de la viande au prophète[1]. »

Il est vrai que les corbeaux, animaux voraces, carnassiers, sauvages, n'étaient guère propres au soin officieux de nourrir Élie; il est vrai encore que leur ponctualité à apporter soir et matin, non des choses qu'ils ramassent ordinairement pour se nourrir eux-mêmes, mais du pain et de la viande, offre un phénomène bien surprenant; car où les prenaient-ils? Enfin, ce

[1] Bullet, *Réponses critiques*, t. II, p. 57, 58.

qui n'est pas moins étonnant, c'est que Dieu ait voulu confier ce ministère à un animal que ses propres lois avaient déclaré impur. Mais il ne faut pas oublier que Dieu commande en maître à toute la nature ; qu'il pousse les êtres inanimés, et qu'ils suivent aveuglément l'impulsion de sa main puissante. Il dirige les animaux destitués d'intelligence d'une manière irrésistible, et, sans qu'ils le sachent, ils exécutent fidèlement ses volontés (2 Par. VII, 13 ; Amos, IX, 3 ; Jonas, II, 1) ; et par conséquent on ne doit point s'étonner de trouver raconté dans ce récit que Dieu commanda aux corbeaux de nourrir Élie, vu qu'il lui était très-facile de rendre ces oiseaux propres à l'emploi dont il les chargeait. Quant à l'impureté légale dont ils étaient frappés, elle ne regardait que leurs cadavres et l'usage de leur chair. Michaëlis prétend qu'Élie a été nourri simplement par le gibier qu'il enlevait aux corbeaux. Le critique rationaliste aurait dû au moins nous dire par quel moyen naturel le prophète arrachait aux corbeaux la proie qu'ils portaient.

Enfin, si l'on demande où ces corbeaux prenaient le pain et la viande qu'ils apportaient au prophète, on peut répondre avec Chais : « Nous ne dirons pas, ni avec les Juifs, qu'ils les prenaient de la table d'Achab ou de celle de Josaphat, ni comme d'autres dans Bochart, qu'ils leur étaient préparés par quelqu'un de ces sept mille hommes qui n'avaient point fléchi le genou devant Baal ; mais nous ne balancerons pas à répondre que Dieu formait ce pain par sa toute-puissance[1], ou le faisait trouver (*aux corbeaux*) d'une manière qui nous est inconnue. » Et nous ajouterons avec ce savant commentateur : « Tout annonce ici un miracle d'autant plus croyable, que le ministère d'Élie fut indubitablement accompagné de plusieurs autres preuves surnaturelles d'une mission divine[2]. »

III.

On lit aussi dans l'histoire d'Élie plusieurs autres faits qui se présentent au lecteur sous un aspect plus ou moins merveilleux,

[1] « Ità Schmid, Basnage, aliique. »

[2] Chais, *La Sainte Bible*, t. VI, part. I, p. 232, note.

mais qui, en réalité, n'offrent rien dont une critique juste et impartiale puisse tirer des conséquences défavorables à la véracité de l'historien sacré qui les rapporte. Ainsi, par exemple, la multiplication de la farine et de l'huile chez la veuve de Sarepta et la résurrection du fils de cette femme (XVII, 10-24), ne doivent plus nous étonner, dès que nous les considérons comme une récompense que DIEU a voulu accorder à la foi et à la charité qu'elle avait exercées envers son prophète, en lui donnant le peu de nourriture qui lui restait pour elle et pour son fils. Ces miracles, en effet, opérés en faveur de cette pauvre veuve, que sont-ils, après tout, sinon l'accomplissement de cette parole du Psalmiste : « JÉHOVA soutient les justes... ils ne seront point confondus au temps du malheur, mais ils seront rassasiés aux jours de la famine (Ps. XXXVI, 18, 20, hébr. XXXVII, 17, 19); » et de cet oracle sacré de JÉSUS-CHRIST : « Celui qui reçoit un prophète en qualité de prophète, recevra la récompense d'un prophète (Matth. X, 41). »

Quelques rationalistes d'Allemagne ont soutenu qu'il n'y avait rien de miraculeux dans la résurrection du fils de la veuve de Sarepta, parce que cet enfant, après de violentes convulsions, était tout simplement tombé en syncope, et que la pression, jointe à la chaleur que lui communiqua le corps d'Élie et aux remèdes qui furent employés, le rappelèrent tout naturellement à la vie. Nous concevons que les mythologues se soient moqués de cette explication; elle ne mérite pas, en effet, une réfutation sérieuse.

Quant à ce qui est rapporté au même livre (XVIII, 19-40), que JÉHOVA, à la prière d'Élie, fit descendre du ciel un feu qui consuma le sacrifice du prophète, tandis que les prêtres de Baal ne purent rien obtenir de leur divinité, il est évident que ce miracle avait pour but de prouver la fausseté du culte de Baal, et la vérité de la religion des Hébreux. Or, un tel prodige dans ces circonstances était non-seulement utile, mais en quelque sorte nécessaire; ainsi, l'incrédulité n'a aucun motif légitime d'accuser l'historien sacré d'avoir faussement supposé le fait miraculeux contenu dans son récit.

IV.

Il est dans l'histoire du prophète Élie un autre trait dont nos adversaires attaquent la vérité historique, ou qu'ils dénaturent entièrement en voulant l'expliquer d'une manière naturelle. L'auteur du quatrième livre des Rois (I, 1-12) rapporte que deux fois Ochozias, roi d'Israël, envoya un capitaine avec cinquante hommes pour se saisir d'Élie, qui avait prédit sa mort, et que deux fois le prophète fit descendre sur eux le feu du ciel. Or, objectent les incrédules, sans parler de la cruauté que l'auteur suppose dans Élie, cruauté qui convient si peu à un prophète du Seigneur, ce feu deux fois descendu du ciel, et qui à chaque fois dévore un détachement de cinquante hommes, ne peut être qu'une pure invention de celui qui a fabriqué cette histoire. De leur côté, les rationalistes, s'efforçant de donner à ce fait une explication purement naturelle, ont prétendu que le sens du texte biblique est simplement que les soldats d'Ochozias furent repoussés de vive force par les nombreux disciples qu'Élie avait formés dans le cours de son ministère prophétique (3 Rois, XVIII, 4). Enfin, les mythologues ne voient dans ce récit qu'un fait bien simple et bien naturel, mais que la tradition aurait converti en un miracle. Il ne s'agirait que du saint prophète intimidant par son regard et sa voix les envoyés d'Ochozias, à peu près comme JÉSUS terrassa la cohorte que Judas avait amenée avec lui au jardin des Oliviers (Jean, XVIII, 6).

Les incrédules ont raison de ne point rejeter la vérité historique de ce récit, précisément à cause de la prétendue cruauté d'Élie. Ce prophète aurait pu, en invoquant témérairement le feu céleste, montrer une cruauté coupable en elle-même, et DIEU la permettre pour des motifs d'utilité pris en dehors d'Élie. Ainsi, on conçoit, au moins comme possible, que le prophète de Thesbé ait péché en cette occasion, et que l'événement ait pourtant eu lieu; ce qui, en bonne critique, suffit pour mettre à l'abri de tout soupçon la véracité et la bonne foi de l'écrivain biblique. Nous ne sommes donc pas obligé de justifier personnellement Élie du reproche d'homme cruel et barbare; nous

avons seulement à montrer que le feu du ciel, descendu deux fois sur les soldats d'Ochozias, n'est point un fait incroyable ni en lui-même ni dans ses circonstances, et qui ait été en conséquence inventé par l'auteur du quatrième livre des Rois. Or, cette preuve n'est pas difficile à fournir. Premièrement, le fait n'offre rien en lui-même qui autorise à le rejeter; car, qui pourrait être assez téméraire pour refuser au DIEU maître et suprême arbitre de toute la nature, le pouvoir de faire descendre du ciel un feu qui dévore des hommes que, dans sa justice et son infinie sagesse, il a jugés dignes de ce châtiment? Secondement, cet événement, quelque terrible et quelque surprenant qu'il paraisse, ne présente également rien d'incroyable dans les circonstances qui l'accompagnent. En effet, bien que nous ne soyons pas entrés dans les conseils de DIEU pour y découvrir les vrais motifs qu'il pouvait avoir de frapper ainsi les envoyés d'Ochozias, nous trouvons dans la narration même des raisons puissantes qui ont dû naturellement le porter à cet acte d'une sévérité si terrible. Ochozias était, par ses crimes et ses vices, un des plus méchants princes. L'idolâtrie et l'impiété dont il se glorifiait en faisaient aux yeux de DIEU un rebelle d'autant plus coupable, que rien ne pouvait l'intimider ni l'humilier. Mais ce qu'il nous importe surtout de remarquer, c'est qu'après avoir reçu l'annonce de sa mort prochaine qu'Élie avait prédite, ce prince, loin de rentrer en lui-même et de chercher à prévenir par des sentiments de pénitence la juste punition de son iniquité, ne pense, au contraire, qu'à se venger d'Élie. Il ordonne donc à un de ses officiers d'aller avec cinquante hommes se saisir du prophète audacieux. Celui-ci obéit; arrivé au pied de la montagne sur laquelle Élie demeurait, il le somma, au nom du roi, de descendre et de le suivre. C'est alors que le prophète, considérant l'injure qui lui était faite, ou plutôt qui retombait sur le vrai DIEU dont il était le représentant, et se sentant poussé par un mouvement divin, évoqua le feu céleste, qui dévora l'officier et les cinquante hommes. Cet événement aurait dû effrayer Ochozias, mais il n'en fut rien; ce prince, au contraire, porta la fureur jusqu'à envoyer un second détachement pour se saisir

du prophète. L'officier qui le commandait, encore plus téméraire et plus audacieux que le premier, parla au prophète avec une insolence qui montre à quel point il était lui-même aveuglé sur le péril de sa mission. Il eut le même sort que le précédent, et ses soldats participèrent également à sa punition. Toujours aussi inflexible aux coups redoublés du ciel, sans se laisser décourager par l'impuissance des efforts précédents, Ochozias ordonne en tyran une troisième tentative, et, quoique déjà sur les bords de la tombe, il poursuit sa guerre contre Dieu, et il n'a pas tenu à lui si cette troisième tentative n'a pas été aussi malheureuse que les deux premières.

Quant aux officiers et aux soldats, suivant la remarque judicieuse de Chais, il suffit de les considérer comme membres de la nation, comme vendus au despotisme et à l'idolâtrie, et comme exécutant actuellement les ordres tyranniques et impies d'Ochozias contre le prophète de Jéhova, pour sentir à quel point ils méritaient le châtiment exemplaire dont ils furent punis. Ou ces officiers, si insolents dans la manière dont ils remplirent leur mission, étaient idolâtres, ou ils étaient des adorateurs du vrai Dieu. Dans ce dernier cas, ils péchaient contre leur conscience; ils sacrifiaient leur religion à leur fortune; ils se prêtaient à devenir les instruments criminels de la mort injuste et violente que le roi préparait au ministre de leur Dieu. C'était pour eux un devoir sacré de refuser leur ministère; ils auraient dû imiter les archers de Saül (1 Sam. xxii, 17), qui ne voulurent point être les ministres de la fureur de ce prince, et refusèrent d'égorger les sacrificateurs qui lui avaient déplu, mais qui n'étaient nullement coupables. Et, dans le premier cas, ennemis publics, déjà apostats par l'abjuration qu'ils avaient faite de la véritable religion, ils se rendaient inexcusables; ils aggravaient le crime de leur idolâtrie de la manière la plus odieuse, en se faisant les indignes ministres des fureurs d'un roi devenu l'ennemi implacable du culte consacré au vrai Dieu. On a même tout lieu de croire qu'ils s'y portèrent avec plaisir, surtout le second de ces officiers; car comment expliquer autrement la brutalité avec laquelle il osa braver le saint prophète

et lui insulter, malgré ce qu'il savait du malheur arrivé à l'autre officier qui l'avait précédé ?

Quand on considère d'un côté que DIEU était le roi immédiat et le chef suprême d'Israël, et de l'autre, que les prophètes étaient ses ministres, soit auprès de la nation, soit auprès du monarque qu'il avait choisi en son nom, on ne découvre rien dans cet événement qui puisse le faire regarder comme incroyable.

L'explication des rationalistes, qui réduisent ce fait à la résistance que les nombreux disciples d'Élie opposèrent avec succès aux soldats d'Ochozias, outre qu'elle s'écarte considérablement de la teneur du récit, ne saurait se concilier avec l'état des choses tel qu'il existait à cette époque. A la vérité, Élie comptait un certain nombre de prophètes pour disciples, puisqu'on lit, au troisième livre des Rois (XVIII, 4), que lorsque Jézabel les faisait mourir, Abdias, intendant du palais d'Achab, parvint à en soustraire cent à sa fureur, en les cachant dans des cavernes ; mais cette circonstance même suffirait seule pour prouver que ce ne sont point les prophètes du vrai DIEU qui ont pu lutter avantageusement contre les compagnies envoyées par Ochozias pour se saisir d'Élie, puisqu'ils se tenaient cachés et dispersés à cause de la persécution allumée contre eux. De là vient que, dans l'assemblée générale du peuple qui eut lieu sur le mont Carmel pour savoir quel était le véritable culte, Élie déclara hautement qu'*il était resté seul d'entre les prophètes de* JÉHOVA (3 Rois, XVIII, 22), c'est-à-dire qu'il était le seul qui osât paraître en public ; parce qu'en effet tous ceux qui avaient pu échapper à la mort étaient ou dissipés par la fuite ou secrètement cachés. Ajoutons que la haine de Jézabel contre les prophètes de JÉHOVA n'avait fait que croître et devenir plus implacable depuis qu'Élie avait ordonné au peuple de tuer les quatre cent cinquante prêtres de Baal, et que par conséquent toute réunion de la part des prophètes disciples d'Élie, réunion suffisante pour faire résistance aux soldats d'Ochozias, était tout à fait impossible. D'autant plus que si le premier détachement de cinquante hommes avait été repoussé, ce prince n'aurait pas

manqué d'en envoyer un second beaucoup plus nombreux, qui aurait facilement dissipé la troupe des prophètes, laquelle ne pouvait être ni bien considérable ni bien puissante.

Enfin, la prétention des mythologues, qui veulent qu'Élie ait tout simplement intimidé de son regard et de sa voix les soldats envoyés par Ochozias, ne paraît pas mieux fondée que l'explication des rationalistes; car, comme cette dernière, elle ne repose uniquement que sur l'arbitraire, et n'a d'autre source que l'imagination de son auteur. C'est pourquoi nous prions nos adversaires de montrer comment la tradition a pu transformer ainsi un événement si simple et si naturel en un prodige surnaturel et divin; mais en attendant qu'ils aient découvert cette démonstration, on peut s'en tenir aux preuves par lesquelles nous avons établi, dans le tome III de notre *Introduction*, etc., l'authenticité et la véracité des livres des Rois.

V.

On lit encore au quatrième livre des Rois (II, 8-11), que le prophète Élie ayant divisé les eaux du Jourdain en les frappant de son manteau, traversa le fleuve à pied sec avec Élisée, son disciple, et qu'un char de feu attelé de chevaux de feu l'enleva dans le ciel. Ces faits ainsi présentés, disent les adversaires de l'inspiration divine, ne sont évidemment que des fictions poétiques qu'on a prises pour de véritables histoires. Élie, voulant quitter la société des hommes, se sera probablement retiré dans un désert solitaire. Or, c'est cette retraite, événement si simple et si naturel, qui, embellie par la tradition de circonstances merveilleuses, est devenue un prodige que la raison humaine se refuse à croire.

Tous les miracles quels qu'ils soient doivent nécessairement paraître surprenants à notre raison et l'embarrasser, puisqu'elle est par sa nature incapable de les expliquer. Aussi, nous ne saurions comprendre pourquoi cette même raison se choquerait du plus ou du moins de merveilleux qui se rencontre dans un fait, d'ailleurs dûment constaté, quand ce merveilleux ne va pas jusqu'à l'absurde. Cette réflexion, dont tout esprit non

prévenu sentira la justesse, nous dispense d'entrer dans les développements dont la réponse à l'objection proposée est susceptible. Nous nous bornerons donc à dire que le même Dieu qui avait déjà ouvert un passage libre aux Israélites au fond de la mer Rouge, et qui, sous Josué, avait divisé les eaux du Jourdain, de manière à ce que tout un peuple pût le passer à pied sec, a bien pu renouveler un prodige semblable en faveur d'Élie, son prophète et son ministre, à une époque et dans des circonstances où les miracles les plus éclatants étaient nécessaires pour prouver l'authenticité de la mission des prophètes et leur donner l'autorité suffisante pour comprimer ou au moins affaiblir la tyrannie oppressive des princes, et maintenir le peuple dans le devoir en le prémunissant contre les mauvais exemples de ses chefs. Qu'on considère, en effet, le tableau que présente l'histoire des Hébreux à l'époque où vivait Élie, qu'on songe au rôle important que ce prophète remplissait parmi eux, et on ne s'attachera plus ni à compter si scrupuleusement le nombre des prodiges que le Dieu tout-puissant de sa nation a opérés par ses mains, ni surtout à mesurer leur éclat merveilleux sur la faible vue de la petite raison humaine. Ainsi, nous ne pouvons admettre l'explication du savant Eichhorn, qui ne voit dans l'enlèvement d'Élie au ciel dans un char de feu, qu'une simple retraite du prophète dans un désert exprimée en un style poétique, et avec cette grande licence qu'on accorde ordinairement aux poëtes [1], parce que, indépendamment de tout autre motif, le style et la diction du quatrième livre des Rois sont purement historiques, et ce serait violer toutes les lois de l'herméneutique que de vouloir y trouver de la poésie. Il faut donc nécessairement entendre ce récit dans le sens propre des termes, tel qu'il nous est représenté par l'historien, sens, après tout, qui ne renferme rien d'absurde ni de ridicule, comme toutes les histoires analogues que nous lisons dans les auteurs grecs, et qui est confirmé par le témoignage des écrivains de sa nation. Et d'abord, sans parler de Malachie, qui semble supposer, en effet, qu'Élie

[1] Eichhorn, *Allgemeine Bibliothek der biblischer Literatur*, IV, 216.

n'est pas mort comme tous les autres hommes[1], l'auteur de l'Ecclésiastique ne dit-il pas expressément que notre prophète *a été transporté dans le ciel dans un tourbillon de feu, et sur un char attelé de chevaux de feu* (Eccl. XLVIII, 9)? Et celui du premier livre des Machabées n'affirme-t-il point également qu'*Élie, brûlant de zèle pour la loi, a été enlevé dans le ciel* (II, 58)?

§ II. *Des miracles d'Élisée.*

L'histoire d'Élisée, autant qu'elle nous est connue par la Bible, présente une affinité remarquable avec celle d'Élie; aussi les faits miraculeux dont elle est remplie ont-ils inspiré les mêmes attaques que les prodiges opérés par Élie, son maître et son prédécesseur dans le ministère prophétique. Examinons les principaux.

I.

On lit, au quatrième livre des Rois (II, 14-22), qu'Élisée divisa les eaux du Jourdain en les frappant avec le manteau d'Élie, et traversa ainsi ce fleuve; et que s'étant ensuite rendu à Jéricho, il rendit les eaux potables. Ces deux faits ont passé pour incroyables aux yeux des incrédules; et de leur côté, les rationalistes ont prétendu les expliquer sans avoir besoin de recourir à l'intervention d'une cause surnaturelle.

Tout ce qui a été dit jusqu'ici dans cet article suffirait pour nous dispenser de répondre à la difficulté qu'on nous oppose; bornons-nous donc à rappeler qu'Élisée ayant reçu l'esprit d'Élie et continuant sa mission divine auprès des Hébreux, on ne doit pas trouver extraordinaire, et encore moins incroyable, qu'il ait fait, comme son maître, les miracles les plus étonnants. Ainsi, après avoir vu le récit du Jourdain qui s'ouvrit lorsqu'Élie le frappa de son manteau, le lecteur ne peut trouver que fort naturel un prodige semblable opéré par Élisée, surtout quand il a sous les yeux une preuve irrécusable de l'utilité de ce miracle (4 Rois, II, 15).

Quant au miracle des eaux rendues potables, c'est en vain que les rationalistes et les mythologues voudraient l'expliquer sans

[1] Mal. IV, 5 (hebr. III, 23). Compar. Matth. XVII, 11.

l'intervention d'une cause surnaturelle. Nous disons et les mythologues, parce qu'abandonnant ici leur propre système d'interprétation, comme par trop évidemment défectueux, ils se sont réfugiés dans celui de leurs adversaires, aimant mieux s'entacher d'une inconséquence frappante et même honteuse que d'admettre un fait surnaturel. L'existence d'un seul miracle ruinerait complètement, en effet, le principe fondamental sur lequel repose tout l'édifice de l'interprétation mythique. Oui, c'est en vain qu'ils prétendraient les uns et les autres expliquer ce fait par des moyens naturels; le texte même s'y oppose de la manière la plus expresse. Essayons de justifier notre assertion par quelques preuves. A trois quarts de lieue au-dessus de Jéricho, vers l'ouest, sur le chemin de Jérusalem, coulait dans la plaine une fontaine dont les eaux, imprégnées de parties salines, étaient amères et bitumineuses, comme dans tous les environs du lac Asphaltite. Cette fontaine subsiste encore aujourd'hui; on la montre aux voyageurs sous le nom de *Fontaine d'Élisée*. Le texte sacré porte donc à la lettre que le prophète ayant demandé un vase neuf rempli de sel, et s'étant rendu à la source même, y jeta le sel en disant : « Ainsi a dit Jéhova : J'ai rendu ces eaux saines; elles ne causeront plus ni mort ni stérilité (vers. 20, 21). » L'auteur sacré ajoute que ces eaux devinrent potables et saines, selon la parole d'Élisée, et qu'elles l'étaient encore à l'époque où il écrivait (vers. 22). Or, n'est-il point de toute évidence que ce fait ainsi raconté ne saurait s'expliquer autrement que par l'action d'un agent surnaturel? En effet, nous le demandons à la science chimique, le sel pouvait-il rendre douces et potables des eaux déjà trop salées et bitumineuses? Ne devait-il pas, au contraire, opérer l'effet opposé? Quand on supposerait même qu'elles étaient acides, et que le sel qu'Élisée y jeta était un sel alcalin, que gagneraient les rationalistes à cette hypothèse? Ce sel alcalin en se précipitant, loin d'adoucir l'eau, n'aurait fait que la rendre comme de la saumure.

Mais il est d'autres considérations puissantes qui donnent à ce fait le caractère d'un vrai miracle. D'abord, ce n'est point Élisée qui fournit le sel; ceux qui l'apportent sont les habi-

tants même de Jéricho, qui lui ont demandé le miracle. Le prophète n'a donc pas préparé ce sel lui-même. Ajoutons qu'il le fait apporter dans un vase neuf, en sorte qu'on ne peut nullement attribuer à la disposition de ce vaisseau ou à quelque ingrédient dont il aurait été préalablement imbu, le changement qui s'est fait dans les eaux. Remarquons encore qu'Élisée ne jette dans l'eau que le sel seulement, ce qui éloigne tout soupçon d'un stratagème préparé d'avance et en secret. Ce n'est pas tout : le prophète interpelle le nom sacré du maître de la nature, comme n'agissant que pour sa gloire. Il parle comme si DIEU s'exprimait par sa bouche : *Ainsi a dit* JÉHOVA : *J'ai rendu ces eaux saines*, etc. Et c'est immédiatement après ces paroles que l'événement annoncé avec tant de solennité reçoit son accomplissement. Enfin, non-seulement le mauvais goût des eaux imprégnées de bitume est détruit par l'effet du miracle, mais encore le terrain, dont la stérilité faisait la désolation des habitants du pays, devient fertile.

On objectera peut-être que ces eaux étant simplement corrompues et répandant par là même une mauvaise odeur, le sel offrait un remède très-propre à les désinfecter. Sans vouloir entrer ici dans la discussion que pourrait soulever l'examen de l'efficacité de ce moyen, nous nous bornerons à faire remarquer qu'il n'y a aucune apparence que ces eaux fussent simplement infectées. D'abord, le mot hébreu RAHIM (רעים) employé par l'auteur n'exprime nullement cette idée ; il veut dire *mauvais*, *dangereux*, *nuisible*. Il y a d'ailleurs dans la langue sainte un terme consacré spécialement pour indiquer la corruption et l'infection des eaux, c'est BAASCH (באש), dont Moïse, en particulier, s'est servi en parlant de la corruption qu'éprouvèrent les eaux du Nil, lorsque Aaron les frappa de sa verge (Ex. VII, 20 ; VIII, 10 ; XVI, 20). En second lieu, la nature même du sol, qui nous est parfaitement connue, s'oppose à cette hypothèse.

Tels sont les motifs qui ne permettent pas d'expliquer cet événement extraordinaire autrement que par la supposition d'un vrai miracle. L'impuissance du rationalisme ne paraît pas douteuse, quand on voit le mythologue Winer, désespérant d'atta-

quer avec succès l'authenticité de ce passage, se joindre aux rationalistes pour y appliquer leur système exégétique, et déclarer qu'Élisée a réellement effectué le changement des eaux qu'on lui avait demandé, mais qu'il a employé pour cela un moyen naturel, vu que les prophètes chez les anciens Hébreux étaient en même temps les naturalistes. On s'attend tout naturellement à ce que le savant critique nous fournisse une preuve satisfaisante de son assertion; mais il se borne à dire: « Seulement on n'oserait se hasarder à déterminer la manière dont il y procéda[1]. »

II.

D'après l'auteur du quatrième livre des Rois (II, 23, 24), Élisée, ayant quitté Jéricho, vint à Bethel; comme il se rendait dans cette dernière ville, de jeunes garçons allèrent au-devant de lui, et le raillèrent. Élisée les ayant maudits au nom de JÉHOVA, deux ours sortirent de la forêt, et déchirèrent quarante-deux de ces enfants. Cette histoire, disent nos adversaires, étant tout à fait incroyable, l'auteur qui la rapporte ne mérite aucune confiance.

Nous ne voyons pas comment cet événement terrible est tout à fait incroyable, et comment il pourrait détruire la confiance que nous devons à l'écrivain qui nous l'a transmis. Nous sommes persuadés, au contraire, que si l'on veut tenir compte des diverses circonstances qui l'accompagnent, on sera forcé de convenir qu'il ne présente rien qu'une raison sage et éclairée ne puisse légitimement admettre. D'abord, quelque jeunes qu'on suppose ces enfants, ils étaient incontestablement en état de savoir ce qu'ils faisaient, puisqu'ils étaient sortis de la ville pour aller insulter le prophète; ils ne pouvaient donc ignorer combien ils se rendaient coupables. Mais ici quelques détails nous paraissent nécessaires pour bien établir notre thèse; nous espérons que le lecteur nous les pardonnera.

Il faut se rappeler que Bethel était le centre de l'idolâtrie introduite par Jéroboam (3 Rois, XII, 29, 33), et le séjour d'un

[1] « Nur darf man nicht die Art bestimmen wollen wie er dabei verfuhr (*Biblisches Realwœrterbuch*, I, 378). »

grand nombre d'adorateurs de Baal. On y avait appris la nouvelle du ravissement d'Élie, ravissement dont les partisans de l'idolâtrie se moquaient sans doute ouvertement, comme d'une pure fable inventée par ses disciples pour rendre sa mémoire plus glorieuse. Sur le bruit donc de l'arrivée du prophète qui se donnait pour témoin oculaire de cet événement, et qui prétendait avoir hérité de l'esprit aussi bien que des fonctions sacrées du ministère prophétique d'Élie, les ennemis de la vraie religion excitèrent vraisemblablement une troupe de jeunes gens à aller à sa rencontre pour le tourner en dérision. Ils étaient, pour ainsi dire, apostés par la haine, par la superstition et par la crainte de trouver dans Élisée tout le zèle et tout le courage qu'Élie avait si noblement montrés contre l'idolâtrie. Peut-être même que ceux qui les avaient attroupés et instruits dans le rôle qu'ils devaient jouer s'étaient proposé d'empêcher Élisée d'entrer à Bethel, de peur que par sa présence et par ses discours il ne communiquât ses sentiments non-seulement à tous les jeunes prophètes, mais encore à tous les adorateurs, tant secrets que publics, de la religion du vrai DIEU.

Ajoutons que ces jeunes gens criaient avec mépris au saint prophète : *Monte, chauve; monte, chauve.* Injure sanglante; car, outre qu'il est également cruel et bas de se moquer d'un homme pour quelque défaut corporel, une tête chauve et pelée passait chez les anciens pour une difformité des plus honteuses. Le titre de chauve réveillait chez eux les idées les plus déshonorantes[1], telles que celles d'un esclave, d'un gueux, d'un débauché et d'un fou[2]. Élisée, que ces jeunes téméraires insultaient en le suivant, se retourne, et jetant sur eux un regard d'indignation assurément bien mérité, *il les maudit au nom de* JÉHOVA, c'est-à-dire qu'il leur annonce de la part de DIEU et par son autorité qu'ils seront punis, et leur châtiment suit de près la menace. Deux ours sortent d'une forêt voisine et déchirent quarante-deux de ces enfants.

Ce qui rend surtout les habitants de Bethel bien coupables,

[1] Voy. Jes. III, 17, 24.

[2] Voy. Bochart, *Hieroz.* p. I, l. III, c. IX.

c'est que connaissant Élisée comme l'un des plus vénérables ministres de Jéhova, c'est proprement en cette qualité qu'ils l'outragent. Ainsi, les enfants qui ont raillé d'une manière sacrilége l'homme de Dieu, et ceux qui les y ont poussés, d'après la teneur des lois du gouvernement théocratique des Hébreux, étaient réellement coupables du crime de lèse-majesté divine et humaine. Les avoir laissés impunis, ç'eût été décourager Élisée, l'exposer, et donner un exemple de la plus dangereuse conséquence dans un temps et au sein d'une nation qu'une défection presque générale détournait du devoir, et qui ne pouvait plus y être maintenue que par de grands coups frappés avec éclat et avec une juste sévérité.

Nous terminerons ces réflexions en faisant remarquer que cet acte de sévérité fait par la puissance divine à la prière d'Élisée, fut tout à la fois une confirmation authentique de la mission du successeur d'Élie, une annonce publique et solennelle de la protection dont le Dieu des Hébreux couvrait ses prophètes et leurs disciples contre les attentats de l'idolâtrie, un châtiment justement infligé à la ville idolâtre de Bethel, un avertissement formidable, mais très-utile à un roi et à des princes impies qui encourageaient la superstition; enfin une leçon aussi touchante qu'importante pour les parents, sur le soin qu'ils doivent prendre de prévenir ou de réprimer l'irréligion dans leurs enfants, loin de tolérer en eux la profanation et le mépris des choses saintes.

En voilà assez, sans doute, pour prouver contre tous nos adversaires que le récit des enfants déchirés par les ours n'est nullement incroyable; et que par conséquent on n'est pas en droit de conclure de cette fausse supposition, que l'écrivain sacré qui nous l'a transmis ne mérite aucune confiance. Ajoutons que dans toutes les autres narrations relatives à l'histoire du prophète Élisée, l'auteur ne réunit pas moins tous les caractères d'un historien véridique, sincère et divinement inspiré. Que les critiques que nous combattons se dépouillent des préjugés dogmatiques qui les subjuguent, et ils ne manqueront pas de se ranger à notre sentiment.

ARTICLE VI.

DES MASSACRES COMMIS PAR JÉHU ET LE GRAND PRÊTRE JOÏADA.

Suivant l'auteur du quatrième livre des Rois (IX, X), Jéhu reçoit de DIEU l'ordre d'exterminer la maison d'Achab ; en conséquence, il tue Joram, roi d'Israël ; et Ochozias, roi de Juda, est tué par ses gens. Il fait précipiter par une fenêtre Jézabel, mère de Joram, et égorger soixante-dix fils d'Achab et quarante-deux frères d'Ochozias. Au chapitre XI, 15, 16, c'est le grand prêtre Joïada qui ordonne de mettre à mort la reine Athalie, fille d'Achab. Cependant le prophète Osée (I, 4-5), au sujet des massacres commis par Jéhu dans Jezrahel, fait parler DIEU en ces termes : « Dans peu de temps je vengerai le sang de Jezrahel sur la maison de Jéhu, et je ferai cesser le règne de Jéhu sur la maison d'Israël. En ce jour-là, je briserai l'arc d'Israël dans la vallée de Jezrahel. » Une contradiction aussi frappante, disent les incrédules, prouve évidemment qu'on ne peut faire aucun fond sur la prétendue véracité de l'auteur du quatrième livre des Rois.

Les incrédules se font illusion sur la nature de cette contradiction, qu'ils regardent comme très-frappante, et par là même la conséquence qu'ils en tirent n'est nullement légitime. Quelques mots suffiront pour justifier pleinement notre assertion. D'abord l'ordre de DIEU d'exterminer la maison d'Achab n'a rien qui doive nous surprendre. Premièrement, le roi Joram, fils d'Achab, roi d'Israël, était un impie, qui rendait aux veaux d'or un culte criminel. Jézabel, sa mère, fille d'Ethbaal, roi de Sidon, était un monstre de débauches, qui avait introduit dans le royaume d'Israël, c'est-à-dire de Samarie, le culte de Baal, d'Astarté et d'autres divinités impures, et entretenait quatre cents faux prophètes d'Astarté. Achab, son mari, nourrissait quatre cent cinquante faux prophètes de Baal (3 Rois, XVIII, 19). Lorsque Jézabel, abusant du nom d'Achab, eut ordonné la mort de Naboth de Jezrahel, parce qu'il n'avait pas voulu vendre sa vigne à Achab, et qu'Achab se fut emparé de cette vigne, le prophète Élie se présenta devant Achab, par l'ordre de DIEU,

et lui dit : « Tu as tué Naboth, et de plus, tu t'es emparé de sa vigne. Dans ce même lieu où les chiens ont léché le sang de Naboth, ils lécheront aussi ton sang *et celui de tes enfants...* Je vais faire fondre *tous* les maux sur toi; je te retrancherai, toi et ta postérité, de dessus la terre, et je tuerai de la maison d'Achab, jusqu'aux plus petits enfants et aux animaux, et depuis le premier jusqu'au dernier dans Israël. Et je rendrai ta maison comme la maison de Jéroboam...» JÉHOVA a prononcé aussi cet arrêt contre Jézabel : « Les chiens mangeront Jézabel dans le champ de Jezrahel. » Mais lorsqu'Achab eut fait pénitence, JÉHOVA dit à Élie : « Puisqu'Achab s'est humilié à cause de moi, je ne ferai point tomber *sur lui*, pendant qu'il vivra, les maux *dont je l'ai menacé;* mais, sous le règne de son fils, je les ferai tomber sur sa maison (3 Rois, XXI, 21 et suiv.). »

Quant à Ochozias, roi de Juda, né de Joram, fils du roi Josaphat, et d'Athalie, fille du roi Achab, il avait marché dans les voies criminelles de la maison d'Achab.

Mais DIEU, que les Israélites avaient choisi pour leur roi, voulut effacer du nombre des vivants cette maison impie, et en asseoir une autre sur le trône. Pour exécuter sa volonté, il fit choix de Jéhu, général des armées de Joram, roi d'Israël. Il ordonna donc au prophète Élie d'aller trouver Jéhu et de le sacrer roi d'Israël (3 Rois, XIX, 16). Élie chargea de cette mission Élisée, qui envoya un des enfants des prophètes sacrer Jéhu, et lui dire, au nom de DIEU, que la maison d'Achab allait être exterminée par ses mains, en punition de ses crimes, et que des chiens dévoreraient Jézabel.

Jéhu faisait alors le siége de Ramoth de Galaad. Après avoir reçu l'onction royale, il partit pour Jezrahel, où Joram s'était retiré, pour se faire guérir d'une blessure qu'il avait reçue au siége de Ramoth. Comme ce prince venait au-devant de lui, il le tua d'un coup de flèche, et ses gens tirèrent aussi, par son ordre, sur Ochozias, qui était de même venu à sa rencontre, et le blessèrent mortellement. A son entrée à Jezrahel, ayant aperçu Jézabel qui l'accablait d'injures, il la fit précipiter du haut de la fenêtre où elle était; les chiens dévorèrent son ca-

davre et n'en laissèrent que les os (4 Rois, IX). Jéhu écrivit alors aux Samaritains qu'ils eussent à élire pour leur roi celui qu'ils préféreraient des fils d'Achab. Ceux-ci lui ayant répondu qu'ils étaient ses serviteurs, il leur ordonna de mettre à mort tous les enfants d'Achab, ce qu'ils exécutèrent sur-le-champ. Ensuite Jéhu fit tuer tous les parents d'Achab, ses amis, ses courtisans, les prêtres qui étaient à son service et qui se trouvaient alors à Jezrahel. Étant arrivé à Samarie, il fit égorger quarante-deux frères ou proches parents du roi Ochozias, qui étaient venus pour saluer les fils de ce prince. Enfin, tout ce qui restait de la maison d'Achab fut mis à mort par ses ordres; tous les faux prophètes de Baal furent égorgés dans un sacrifice qu'il avait feint de vouloir offrir à leur dieu; il fit brûler sa statue, détruire son temple, et convertir en latrines publiques le lieu sur lequel il s'élevait (4 Rois, X).

On voit clairement par cet exposé que DIEU se servit de Jéhu comme de l'instrument de ses vengeances. En effet, il avait fait annoncer à Achab, par le prophète Élie, que *sous le règne de son fils Joram* il punirait ses iniquités. DIEU, maître souverain de tout ce qui est, juste vengeur des crimes, a sans doute le droit de punir les coupables dès cette vie. D'un autre côté, Jéhu, quoique l'instrument des vengeances divines, ne quitta point le culte des veaux d'or; il persista dans les péchés de Jéroboam. « Jéhu, dit judicieusement D. Calmet, avait à la vérité exercé les vengeances du Seigneur sur la maison d'Achab, mais il avait aussi vengé ses injures particulières, ou plutôt il l'avait fait dans un esprit d'animosité et d'ambition. Il avait suivi sa passion plutôt que la volonté du Seigneur. Il n'était pas demeuré dans les justes bornes. DIEU récompense son obéissance, mais il punit son injustice et son ambition; il punit son idolâtrie et le sang qu'il avait injustement répandu[1]. » Voilà pourquoi DIEU annonce dans Osée (I, 4-5) qu'il vengera le sang que Jéhu a répandu dans Jezrahel. Ainsi, la prétendue contradiction que les incrédules ont signalée entre l'ordre donné de

[1] D. Calmet, *Dictionnaire de la Bible*, art. JÉHU II.

Dieu à Jéhu d'exterminer toute la maison d'Achab, ordre rapporté par l'auteur du quatrième livre des Rois, et le passage d'Osée, n'existe réellement pas; elle mérite même à peine le nom de contradiction apparente.

Reste Athalie, fille d'Achab, roi d'Israël ou de Samarie, et de Jézabel, et femme de Joram, roi de Juda; elle était couverte de crimes et d'impiétés. Apprenant qu'Ochozias son fils et quarante-deux personnes de sa famille avaient été tués par Jéhu, elle fit égorger tous les fils d'Ochozias, pour pouvoir monter sur le trône de Juda. Mais Josaba, sœur d'Ochozias, réussit à soustraire au carnage Joas, un des fils de son frère. Joas resta six ans caché dans le temple avec sa nourrice; il en avait sept lorsque le grand prêtre Joïada, ayant rassemblé les prêtres et les lévites, le proclama roi; et, aux acclamations de tout le peuple, fit ôter la vie à Athalie, comme elle accourait au temple pour s'opposer à l'inauguration du jeune prince. Cette femme inique ayant usurpé le trône de Juda contre la volonté de Dieu, et s'en étant frayé le chemin par les plus épouvantables forfaits, il n'est pas étonnant que le grand prêtre, chargé d'expliquer au peuple la loi et la volonté du Seigneur, ait ordonné sa mort et fait mettre Joas à sa place. Que si on nous objecte que l'historien sacré est au moins ici en contradiction avec lui-même, puisqu'il nous a d'abord montré Jéhu comme l'exterminateur de la famille d'Achab, nous répondrons que le texte biblique ne dit pas que tous les individus absolument de la famille d'Achab doivent périr par les ordres immédiats de Jéhu; voici ce qu'il porte littéralement sur ce sujet : « Je t'ai oint pour être roi sur le peuple de Jéhova, sur Israël. Tu frapperas la maison d'Achab, ton seigneur; et je me vengerai *ainsi* du sang de mes serviteurs... Et toute la maison d'Achab périra, etc. (4 Rois, ix, 6-8). » On sait d'ailleurs que les Hébreux ne tenaient généralement point compte des femmes dans les dénombrements, les généalogies de famille; ils ne faisaient guère mention que des mâles.

ARTICLE VII.

DE LA RÉTROGRADATION DE L'OMBRE SUR L'HORLOGE D'ACHAZ.

On lit encore dans le quatrième livre des Rois (xx, 1-11) un passage qui a donné lieu à des attaques de plus d'un genre. Car les uns ont regardé comme absolument impossible et par conséquent tout à fait incroyable le fait qu'il contient. D'autres l'ont rangé dans la classe des événements purement naturels, bien que l'ensemble de la narration s'y oppose de la manière la plus formelle. D'autres enfin ont confondu tout le récit avec les fictions populaires. Voici ce fait, tel qu'il est raconté par l'historien biblique. Le roi Ézéchias ayant été attaqué d'une maladie mortelle, le prophète Isaïe vint lui dire de la part de DIEU : « Mets ordre à tes affaires, parce que tu vas mourir. » Ce prince ayant prié DIEU avec larmes en lui demandant sa guérison, le prophète retourna incontinent et lui dit : « Ainsi a dit JÉHOVA, le DIEU de David, ton père : J'ai entendu ta prière et j'ai vu tes larmes. Voici que je vais te guérir ; dans trois jours tu iras au temple de JÉHOVA, et j'ajouterai quinze ans à tes jours... Quel signe aurai-je, demanda Ézéchias, que JÉHOVA me guérira et que dans trois jours je pourrai aller dans son temple? Le prophète répondit : Voici le signe que JÉHOVA te donne comme une preuve qu'il accomplira sa parole. Veux-tu que l'ombre s'avance de dix degrés ou qu'elle rétrograde de dix degrés? C'est peu de chose que l'ombre avance de dix degrés, répondit Ézéchias; j'aime mieux qu'elle retourne en arrière de dix degrés. Alors le prophète Isaïe invoqua JÉHOVA, et JÉHOVA fit retourner l'ombre par les degrés par lesquels elle était descendue sur l'horloge d'Achaz, dix degrés en arrière. »

Cet événement, disent donc les incrédules, est tout à fait impossible ; car comment le soleil ou la terre auraient-ils pu avoir un mouvement rétrograde, sans déranger la marche des autres corps célestes, sans troubler la nature entière? — Nous ferons remarquer avant tout qu'il n'est point certain qu'il s'agisse dans ce passage d'une horloge ou d'un cadran solaire. Le mot hébreu MAHALOTH, auquel on a donné cette signification, indi-

que par son sens primitif et rigoureux des *marches*, des *degrés*[1]. C'est aussi par *degrés* que les versions grecque, syriaque et arabe l'ont rendu; de sorte que si on admet, avec beaucoup d'interprètes, que dans quelque endroit du palais royal de Jérusalem il y avait un escalier qui portait le nom d'Achaz, parce que ce prince l'avait fait construire; que le cours du soleil se remarquait plus ou moins sur les degrés de cet escalier, par la marche de l'ombre qui y tombait, et que ce fut là qu'eut lieu l'événement extraordinaire raconté par l'historien hébreu, le sens littéral du verset 11 sera celui-ci : « JÉHOVA fit retourner l'ombre par les degrés par lesquels elle était descendue sur les degrés d'Achaz. C'est-à-dire que l'ombre qui était déjà descendue sur dix des marches de l'escalier d'Achaz, rétrograda de ces dix degrés.

Mais quoi qu'il en soit de ces deux opinions, elles n'augmentent ni ne diminuent les difficultés qu'on a opposées au fait que nous discutons; et, sans entrer dans l'examen des autres questions auxquelles elles ont donné lieu, nous passons immédiatement à l'objection des incrédules. Nous ferons d'abord observer que le texte biblique ne dit nullement que le soleil ou la terre ait eu un mouvement rétrograde; il dit seulement que l'*ombre* a rétrogradé sur le cadran ou sur les marches de l'escalier d'Achaz. Or, cette rétrogradation, quoi qu'en disent les incrédules, a pu s'effectuer sans que les autres corps célestes aient été dérangés dans leur marche, et sans que la nature entière en ait été troublée. En effet, suivant l'observation que nous en a faite notre illustre astronome, M. Binet, il suffit, pour justifier notre assertion, qu'un seul rayon solaire ait éprouvé une déviation en traversant l'atmosphère. Or, il est démontré physiquement que la déviation des rayons lumineux en passant par l'atmosphère peut avoir lieu en tout sens et d'une manière plus ou moins considérable, selon les modifications apportées à la densité des couches atmosphériques. Il n'est pas moins prouvé physiquement que le changement de densité peut s'o-

[1] Ce terme est en effet un dérivé du verbe עלה *monter*.

pérer sur un seul point donné même de la plus petite étendue. D'où il résulte que la déviation du rayon solaire peut être purement locale, ce qui est dire que la rétrogradation de l'ombre sur l'horloge ou les degrés du palais d'Achaz a pu s'effectuer sur le lieu même, et sans dérangement aucun, ni dans le mouvement réel de la terre, ni dans la marche apparente du soleil. Reste maintenant à savoir si l'auteur de la nature avait ou n'avait pas dans sa puissance infinie des moyens propres à opérer quelque changement dans la densité des couches atmosphériques que devait traverser le rayon lumineux destiné à éclairer l'espace occupé par l'horloge ou l'escalier d'Achaz. C'est une question dont nous ne craignons pas de faire juges les incrédules eux-mêmes. Nous voulons bien nous en rapporter à leurs lumières et à leur bonne foi sur ce point. Que si cependant telle était la force et la puissance de leurs préjugés, qu'ils osassent douter et balancer encore, nous les engagerions à lire et à méditer un ouvrage qui, bien que publié depuis trente-cinq ans, jouit toujours dans la science de la plus grande autorité, nous voulons dire les *Recherches sur les réfractions extraordinaires qui ont lieu près de l'horizon*, par M. Biot, Paris, 1810, in-4°. Quand on y a lu en effet tout ce que présentent d'extraordinaire et de merveilleux les phénomènes connus sous les noms de *mirage* et de *suspension*, on n'éprouve aucune difficulté à admettre que le créateur de l'univers ne devait pas manquer d'appareils physiques suffisants pour obtenir une déviation de quelques rayons solaires, et que par conséquent la rétrogradation de l'ombre, qui fait l'objet de cette discussion, ne devrait leur paraître ni impossible ni incroyable.

On a objecté, il est vrai, qu'on ne peut admettre notre explication sans faire violence à l'Écriture elle-même, puisque d'un côté Isaïe (XXXVIII, 8) et l'auteur de l'Ecclésiastique (XLVIII, 26), disent expressément que ce fut le soleil qui rétrograda ; et que de l'autre l'auteur du second livre des Paralipomènes raconte (XXXII, 31) que des princes de Babylone furent envoyés à Ézéchias pour s'informer du prodige qui était arrivé sur la terre. Mais premièrement le mot *soleil* dans Isaïe est mis évidem-

ment pour l'ombre qu'il produisit sur le cadran d'Achaz; car, outre que dans le langage biblique l'effet se prend souvent pour la cause, et le signe pour l'objet signifié, le passage même d'Isaïe commande cette interprétation, puisqu'on y lit à la lettre : « Je ferai que l'ombre qui est descendue de dix degrés sur le cadran d'Achaz, retournera de dix degrés en arrière. Et le soleil remonta des dix degrés par lesquels il était déjà descendu. » Quant au texte de l'Ecclésiastique, comme il est cité d'après celui d'Isaïe ou de l'auteur du quatrième livre des Rois, il doit nécessairement s'expliquer dans le même sens. En second lieu, l'ambassade du roi de Babylone favorise plutôt notre thèse qu'elle ne la combat. En effet, si le prodige opéré à Jérusalem avait été également apparent et sensible à Babylone, le roi de cet empire n'aurait pas eu besoin d'envoyer des ambassadeurs sur les lieux pour en savoir des nouvelles. Un événement aussi important en lui-même, et qui se liait à la guérison d'Ézéchias, avait dû nécessairement faire du bruit; et, dans ce cas, on ne voit pas pourquoi la renommée n'en aurait point porté la connaissance jusqu'à Babylone, les deux états entretenant à cette époque des relations continuelles. Il faut remarquer que l'expression de la Vulgate *sur la terre* veut dire, dans son acception ordinaire, *dans la Judée;* tous les exégètes le savent parfaitement.

Quelques efforts que puissent faire les rationalistes pour réduire ce miracle à un simple événement naturel, ils n'y réussiront jamais. Car en supposant même qu'une déviation des rayons solaires soit en elle-même un phénomène purement naturel, comme le mirage et la suspension dont nous venons de parler, cette déviation ayant été demandée par Ézéchias, acceptée par Isaïe et exécutée sans délai, il faut nécessairement admettre le concours d'un agent surnaturel qui, maître de la nature entière, lui commande et la force d'agir quand il lui plaît. Ainsi, lors même que nous serions en état d'expliquer le *comment* de ce phénomène extraordinaire; quand nous saurions que c'est par des moyens puisés dans la nature même qu'il s'est effectué, « le miracle, dit judicieusement Chais, n'en

demeurerait pas moins un miracle; car quel autre que le maître de la nature aurait pu employer ces moyens et en avertir Isaïe, afin qu'il pût en prédire et en assurer l'effet à point nommé? Posé même, comme Spinosa l'a prétendu, qu'un *parhélie* ou qu'une nuée s'étant tout à coup formé vis-à-vis du soleil par des causes naturelles, eût réfléchi vivement la lumière de cet astre sur les degrés où l'ombre s'était avancée, et y eût en partie dissipé cette ombre pour un temps, nous demanderions toujours de qui Isaïe aurait pu être informé d'avance de l'apparition de ce phénomène? comment il aurait su que cette nuée, ce parhélie soudainement formé, ferait retourner l'ombre sur le cadran d'Achaz, de dix degrés sans plus ni moins? et, en ce cas, comment il aurait osé offrir à Ézéchias l'alternative de voir cette ombre ou avancer ou reculer à son choix? Toutes ces considérations ne mettent-elles pas les plus difficiles, pour peu qu'ils raisonnent, dans la nécessité indispensable, ou de se condamner au silence sur le fait dont il s'agit, ou d'y reconnaître le doigt de DIEU[1]? »

En vain de leur côté les mythologues prétendraient faire un mythe de cet événement, jamais fait de l'antiquité n'a réuni plus de caractères en faveur de sa réalité historique. D'abord le récit lui-même, qu'on l'envisage dans son fond ou dans sa forme, porte l'empreinte sensible d'une véritable histoire; il se rattache à des événements qui n'ont eux-mêmes aucune couleur mythique, nous voulons dire la maladie et la guérison du roi Ézéchias, dont la narration seule démontre clairement l'authenticité des diverses parties du document biblique qui contient toute cette histoire. Et ici encore, qu'il nous soit permis d'emprunter un nouveau trait à l'excellente dissertation de Chais, que nous venons de citer; ce trait, qui résume en quelques mots le récit de l'écrivain sacré, en en faisant ressortir le véritable esprit, ce qui est surtout important dans la question, nous offre une trop belle preuve en faveur de notre thèse, pour ne pas en faire usage. Après avoir dit que lorsqu'il s'agit de

[1] Chais, *La Sainte Bible*, t. VI, part. II, p. xxij, xxiij.

commenter et d'expliquer le texte des saintes Écritures, il se rencontre très-souvent des faits dont il est absolument nécessaire d'approfondir la nature et de peser les circonstances, afin d'en mettre la certitude, le but et les effets à l'abri des attaques d'un pyrrhonisme insidieux, qui, sans scrupule aucun, accumule l'érudition et abuse de l'esprit, pour décrier la révélation comme fabuleuse, et pour représenter ses ministres comme des gens suspects, le docte protestant ajoute : « C'est de la sorte que sur les traces de Spinosa, et avec moins de ménagement que lui, on a tâché de réduire au rang des événements purement naturels, ou de ravaler dans la classe des fictions populaires, le fameux miracle que le roi Ézéchias, qu'on croyait mourant, obtint de Dieu en signe de sa guérison. Ce prince comptait d'autant plus sûrement toucher à sa dernière heure, que le prophète Isaïe était venu l'exhorter, de la part du Seigneur, à *disposer de sa maison*, comme un homme qui *allait mourir*[1]. Mais un moment après étant rentré dans son appartement, il lui avait déclaré que Dieu, satisfait des sentiments de foi, de résignation et d'humilité avec lesquels il avait eu recours à sa grâce, et imploré son assistance dans cette douloureuse épreuve, lui faisait savoir par sa bouche, non-seulement qu'il lui rendait la vie, et qu'il la lui rendait pour quinze ans, mais que sa guérison serait si complète et si prompte, qu'on le verrait en trois jours prosterné dans le temple, pour y célébrer avec gratitude l'adorable auteur de son retour à la vie et à la santé[2]. Il serait difficile d'exprimer l'étonnement et la révolution qu'une nouvelle si agréable et si inattendue produisit dans l'esprit du religieux Ézéchias. Connaissant Isaïe comme il le faisait, il ne pouvait pas plus douter de sa mission divine que de la puissance infinie du Dieu dont il était le ministre. Cependant, dans le contraste de deux déclarations presque consécutivement sorties de la même bouche, l'une pour le presser de mettre ordre à ses affaires, parce *qu'il allait mourir;* l'autre pour lui apprendre qu'il touchait au moment désiré d'une guérison con-

[1] 2 Rois (Vulgat. 4 Rois), xx, 1.

[2] *Ibid.* vers. 1-6.

sommée; dans ce rapide passage du triste aspect des portes de la mort à la flatteuse espérance d'un rétablissement soudain et assuré pour quinze ans, il semble que le pieux roi, sans se défier de la possibilité de l'événement, si DIEU en avait ainsi ordonné, craignit que l'affection du prophète ne l'eût porté à flatter sa faiblesse. On entrevoit qu'il douta un instant, si c'était le cœur d'Isaïe qui l'avait ramené auprès de son lit pour le consoler, ou si c'était de la part de DIEU qu'il y était venu pour faire renaître en lui l'espérance par une promesse authentique de guérison. *Quel signe aurai-je*, dit-il au prophète dans ce moment d'agitation, *que l'Éternel me guérira et qu'au troisième jour* je monterai en la maison de l'Éternel[1] ? Isaïe, loin de s'offenser de sa question, donna à son maître le choix entre deux miracles, ou de voir l'*ombre* du soleil *s'avancer de dix degrés*, ou de la voir *retourner en arrière* d'autant, sur un cadran qu'Achaz, son prédécesseur et son père, avait problablement fait placer dans l'intérieur de son palais. Il choisit le dernier, et sur-le-champ s'exécuta le prodige : *Isaïe le prophète*, dit l'historien sacré, *cria à l'Éternel, et l'Éternel fit retourner* l'ombre par les degrés par lesquels elle était descendue au cadran d'Achaz, dix degrés en arrière[2]. On appliqua ensuite au monarque, qu'un tel prodige avait rempli de confiance, un remède que le prophète avait indiqué[3]. Au troisième jour il fut guéri, et si bien guéri, qu'on le vit en personne dans le temple, entonner à la gloire du Très-Haut un des plus beaux cantiques d'actions de grâce que la piété ait jamais inspiré à un cœur reconnaissant[4]. »

Nous le demandons de nouveau, l'œil même le plus perçant et le mieux exercé aperçoit-il dans ce tableau les teintes les plus légères de la couleur mythique? Ajoutons que les annales même du peuple hébreu nous fournissent d'autres preuves de la réalité historique de cet événement. Ainsi, ce n'est pas seu-

[1] 2 Rois, xx, 8-10, et Jes. xxxviii, 22.
[2] 2 Rois (Vulgat. 4 Rois) xx, 11. Jes. xxxviii, 8.
[3] 2 Rois xx, 7. Jes. xxxviii, 21.
[4] Jes. xxxviii, 9-20.

lement dans le quatrième livre des Rois qu'il se trouve consigné, il en est encore parlé assez clairement, quoique d'une manière implicite, dans le second livre des Paralipomènes (xxxii, 24-31). On nous objecte que les Paralipomènes étant sortis de la même plume que le livre des Rois, ne peuvent faire une autorité à part; voici notre réponse. Bien que cette opinion soit à nos yeux la plus probable et que nous l'ayons adoptée de préférence dans notre *Introduction historique et critique*, etc. (t. III, p. 180 et suiv., 210 et suiv.), elle n'est cependant pas suivie par tous les critiques; il en est bon nombre qui la rejettent, et qui par conséquent doivent distinguer dans ces deux ouvrages, deux témoins différents, deux dépositions différentes dans la cause importante qui nous occupe. Mais, dans notre sentiment même, les deux autorités ne doivent point être confondues; car pour qu'on eût un droit légitime de les réduire ainsi en une seule, il faudrait être sûr que l'auteur unique des deux ouvrages, qu'Esdras, par exemple, n'ait puisé les deux récits que dans un seul et même document primitif, de manière que ce document original lui ait servi à la fois et dans la composition du quatrième livre des Rois, et dans celle du deuxième des Paralipomènes, c'est-à-dire de manière à ce qu'il l'ait reproduit tel qu'il était dans ces deux ouvrages. Or, un simple coup d'œil jeté sur les deux textes suffit pour démontrer le contraire. Bien plus, la différence a paru si sensible et si frappante aux mythologues eux-mêmes, qu'ils s'en sont servis comme d'une démonstration irrécusable contre l'authenticité et la véracité des Paralipomènes. C'est ainsi que De Wette et Gramberg en particulier, comme nous l'avons déjà remarqué dans notre *Introduction historique*, etc. (t. III, p. 222), prétendent que ces différences essentielles se font remarquer dans diverses circonstances de temps et de lieux, dans le nombre des années, dans les dénombrements des personnes, enfin, dans les noms propres. A la vérité, ces assertions sont exagérées, mais il est incontestable que ces variétés sont suffisantes pour admettre nécessairement en bonne critique, que l'auteur des Paralipomènes, en le supposant le même que celui du quatrième livre des Rois, a tra-

vaillé sur des matériaux différents dans la composition de ces deux ouvrages, qui forment par là même deux autorités bien distinctes.

Mais nous avons en faveur de la vérité historique du fait de la rétrogradation de l'ombre, le témoignage le plus authentique et par conséquent le plus puissant qu'il soit possible d'invoquer en critique, celui non-seulement d'un auteur contemporain, mais d'un témoin oculaire de l'événement, qui l'a décrit avec plus de détails que nous n'en trouvons dans le quatrième livre des Rois et le deuxième des Paralipomènes.

De toute cette discussion, nous tirons volontiers avec Chais cette conséquence : que s'il reste encore sur cette question quelques ténèbres qui embarrassent le lecteur, il y a toute apparence qu'elles tirent leur source, non de la nature du miracle (que rien ne devrait empêcher de croire, quand même on en ignorerait la manière et les circonstances), mais sans doute des idées qu'on s'en est formées par précipitation, ou bien des explications qu'on a trop légèrement adoptées.

CHAPITRE IX.

DES PARALIPOMÈNES.

Les Paralipomènes, comme nous l'avons déjà remarqué dans notre *Introduction historique, etc.*, tome III), renferment beaucoup de faits qui se trouvent contenus dans les livres des Rois; nous n'avons donc à nous occuper ici que de ceux dont ces derniers livres ne font point mention.

ARTICLE I.

DES RICHESSES DE DAVID ET DE SALOMON.

On lit au chapitre XXII, verset 14 du premier livre des Paralipomènes, ces paroles de David à son fils Salomon : « Tu vois que dans ma pauvreté j'ai préparé de quoi fournir à la dépense *du bâtiment* de la maison de JÉHOVA, *savoir*, cent mille talents d'or et un million de talents d'argent; » et, au chapitre XXIX, vers. 3 et 4, il lui dit encore : « Outre toutes ces choses que j'ai

offertes pour la maison de mon Dieu, j'ai encore ménagé de mon épargne de l'or et de l'argent que je donne pour le temple de mon Dieu, sans parler de tout ce que j'ai préparé pour son sanctuaire. J'ai donc amassé trois mille talents d'or d'Ophir et sept mille talents d'argent très-fin et très-pur, pour en revêtir les murailles du temple. » Ce récit a fait dire aux incrédules que l'écrivain qui nous l'a transmis nous a trompés, comme l'auteur du troisième livre des Rois en a imposé dans ce qu'il a dit (IV, 21, 26) de l'étendue du royaume de Salomon et de ses écuries. Nous avons vengé, un peu plus haut (pag. 82, 83), ce dernier écrivain d'une accusation aussi injurieuse; nous pouvons affirmer que les attaques dirigées ici contre l'auteur des Paralipomènes ne sont pas plus fondées.

Le caractère qu'il montre dans l'ensemble de son ouvrage suffirait seul pour le justifier aux yeux de tout critique impartial (voy. notre *Introd.* t. III). Ainsi, dans le tableau qu'il nous a tracé des richesses de David et de Salomon, sa bonne foi ne doit nullement être suspectée. Nous pourrions donc fermer la discussion par cette dernière réflexion. Cependant, comme une si énorme quantité d'or et d'argent laissée par David à Salomon a paru peu croyable à des commentateurs qui admettent la divinité, non-seulement de l'Écriture en général, mais encore celle des Paralipomènes, nous nous croyons obligé de dire au moins quelques mots sur cette question, d'autant plus qu'en l'étudiant davantage nos adversaires trouveront plus d'un motif de se convaincre que leur opinion peut être taxée au moins de légèreté.

Parmi donc ces commentateurs, les uns ont pensé qu'il ne fallait voir dans ces sommes qu'une expression purement hyperbolique, et que le style oriental permet même à l'écrivain le plus fidèle; mais cette supposition est tout à fait inconciliable avec ce soin minutieux de l'auteur à déterminer par un calcul si exact et si précis le nombre de talents. D'autres prétendent que l'historien sacré n'a employé que le *petit talent*, au lieu du talent ordinaire des Juifs; quelques-uns n'ont voulu prendre ici le talent que pour le nom d'une monnaie, et enfin d'autres

ont cru qu'il s'était glissé dans ce passage quelque erreur de copiste.

Nous n'entrerons pas dans une longue discussion des difficultés qu'on pourrait opposer à ces différentes opinions. Mais nous ferons observer que si l'on considère ce que devait être le temple de Jérusalem, cet immense édifice, bâti avec tant de magnificence par Salomon; et si l'on a égard à son riche mobilier, à ses précieux ornements, il est impossible de ne pas reconnaître qu'il a dû coûter des sommes incalculables; par conséquent ces sommes ont été réellement employées; c'est un fait sur lequel on ne peut pas disputer. Mais si ces sommes ont été réellement dépensées pour le temple, il fallait de toute nécessité que Salomon les possédât. Or, lorsque nous voyons dans l'histoire de David que ce prince formait le vœu le plus ardent de pouvoir élever un temple au Dieu de ses pères, et que ce même Dieu lui déclare par un de ses prophètes que ce sera son fils Salomon qui aura cette gloire (2 Reg. VII), nous ne devons pas nous étonner de le voir travailler pendant tout le reste de sa vie à recueillir le plus de richesses possibles pour l'exécution de cette grande œuvre. En un mot, les sommes qui ont été réellement dépensées pour le temple ont dû s'élever au moins approximativement au chiffre porté dans les sommes laissées par David à Salomon pour cet objet; il n'est donc ni incroyable ni même étonnant que David les ait possédées.

L'Exode fournit un passage qui vient à l'appui de nos réflexions. On lit, en effet, au chapitre XXXVIII de ce livre, qu'on employa pour la construction du tabernacle dans le désert vingt-neuf talents et sept cent trente sicles d'or, plus cent talents et dix-sept cent soixante-quinze sicles d'argent; ce qui peut faire, en négligeant même les petits nombres fractionnaires, deux millions cinq cent treize mille neuf cent soixante-neuf francs de notre monnaie. Or, en comparant ce tabernacle avec le temple de Jérusalem, tel qu'il fut construit et orné par Salomon, on ne peut manquer d'en conclure qu'il a réellement fallu pour ce dernier la somme indiquée par l'auteur des Paralipomènes.

En évaluant, avec D. Calmet[1], le talent d'or des Hébreux à 68,133 l. 6 s. 8 d. tournois, et le talent d'argent à 4,866 l. 13 s. 4 d., on trouve pour total du trésor laissé par David la somme de 11,918,466,666 l. 16 s. Mais quelque énorme qu'elle soit, cette somme cessera de paraître incroyable, si, comme le remarque le même D. Calmet, l'on se représente que David l'amassa pendant un règne de quarante ans, si l'on songe aux peuples nombreux qu'il vainquit et auxquels il enleva les plus riches dépouilles, aux tributs que lui payaient diverses nations, aux impôts qu'il tirait des Hébreux, au commerce avantageux qu'il faisait avec d'autres pays; si l'on se rappelle que ses flottes pénétrèrent jusqu'au pays d'Ophir, célèbre par ses mines d'or, et enfin si l'on considère l'économie qu'il put mettre dans ses dépenses, pour amasser les sommes que devait nécessiter la construction du plus magnifique temple de l'univers[2].

Les incrédules de ces derniers temps ont encore regardé comme un conte ces prodigieuses richesses de Salomon. Mais, pour leur prouver jusqu'à quel point ils s'abusent à cet égard, il nous suffirait de leur citer des rois de l'histoire profane, dont les états n'étaient pas plus étendus que ceux de David, y compris les pays tributaires d'Israël, qui n'avaient été rien moins qu'économes, et qui pourtant avaient accumulé plus d'or et d'argent que n'en a laissé David. Ctésias raconte que Sardanapale, roi d'Assyrie, assiégé dans Ninive par Nabonassar ou Bélésis et par Arbace, et voulant soustraire à ses ennemis et sa personne et ses richesses, éleva dans son palais un vaste bûcher, et avant d'y monter, y fit jeter *un million de talents d'or, dix millions de talents d'argent, cent cinquante lits d'or, autant de tables du même métal, etc.*, et qu'en outre il avait donné à ses fils, en les faisant sortir de Ninive, *trois mille talents d'or*[3].

Atabalipa, dernier roi du Pérou, offrit à Pizarre autant de vases d'or et d'argent que pouvait en contenir la salle d'audience où il était avec l'avide Espagnol. Mais Pizarre, non con-

[1] D. Calmet *Dict. de la Bible.*

[2] Voy. D. Calmet, *Dissertation sur les richesses de David.*

[3] *Ctesiæ Fragment.*

tent de toutes ces richesses, pilla la ville de Cuzco, d'où il emporta plus d'or et d'argent encore que ne lui en avait offert Atabalipa[1].

D'autres critiques, comme nous venons de le remarquer, peu touchés de ces raisons, veulent donc réduire les talents d'or et d'argent de David à une valeur bien moindre que celle des talents de poids, en faisant de ce mot le nom d'une monnaie. Par ce moyen on pourrait, en effet, réduire de beaucoup et les sommes de David laissées à Salomon pour la construction du temple de Jérusalem, et celles qui furent dépensées par Moïse dans le désert pour le tabernacle sacré.

Quant à l'opinion des interprètes qui supposent qu'il s'est glissé une faute de copiste, elle n'est nullement fondée; car la seule raison alléguée par ces critiques pour accuser le texte d'erreur, c'est que les nombres leur paraissent excessifs; mais la critique la plus indulgente ne saurait se payer d'une pareille raison.

ARTICLE II.

DES ARMÉES D'ABIA ET DE QUELQUES AUTRES PRINCES.

L'auteur du second livre des Paralipomènes donne à Abia, roi de Juda, une armée de quatre cent mille hommes d'élite, à Jéroboam une de huit cent mille (XIII, 3, 4); il raconte encore qu'Asa, roi de Juda, mena au combat cinq cent quatre-vingt mille hommes, auxquels Zara, roi d'Éthiopie, opposa un million de soldats et trois cents chariots de guerre, et qu'il fut cependant vaincu et son armée détruite (XIV, 8, 9); enfin, que Josaphat, roi de Juda, avait une armée qui s'élevait à un million cent soixante mille hommes, sans compter les garnisons qu'il entretenait dans les villes fortifiées (XVII, 14-19). Or, disent les incrédules, il n'y a pas lieu de douter que ces nombres ne soient de beaucoup exagérés; car les deux premières armées, celles d'Abia et de Jéroboam, auraient fait ensemble un million deux cent mille soldats; mais les Juifs de la Palestine, dont se compo-

[1] Chevreau, *Hist du Monde*, t. IV, l. VIII, ch. III. — Voy. encore beaucoup d'autres exemples cités comme ceux-ci dans D. Calmet, *Dissertation sur les richesses de David.*

saient exclusivement ces deux armées, ne pouvaient fournir un pareil contingent.

Pour résoudre plus facilement cette objection, il y a des critiques qui prétendent que les nombres ont été altérés par l'inadvertance des copistes. Ils disent à l'appui de leur opinion que quelques manuscrits et plusieurs Bibles imprimées, notamment une de Venise, 1478 et 1479; une de Nuremberg, 1531; une de Bâle, Froben, 1528; une autre de Paris, Robert Estienne, 1546, et plusieurs autres, aux versets 3 et 4 du chapitre XIII, ne donnent à Abia que quarante mille hommes, et quatre-vingt mille à Jéroboam. Quant à la perte des Israélites, dont il est question au verset 17, quelques éditions latines la portent à cinquante mille hommes.

Mais quelques manuscrits et quelques éditions de la Vulgate, avant qu'elle ne fût corrigée, ne peuvent prévaloir, ce semble, contre tous les manuscrits hébreux, toutes les versions anciennes, tous les manuscrits du texte grec de Joseph, qui portent tous sans exception ces nombres prodigieux. Ainsi, d'après tant d'autorités, on n'est nullement fondé à récuser l'authenticité de ces nombres. D'ailleurs, on n'a aucun motif suffisant de les rejeter; car il est certain que la Palestine, surtout après le règne florissant de Salomon, était très-peuplée. Il est encore certain que tout homme en état de porter les armes étant soldat chez les peuples anciens, les rois menaient au combat des nations entières. L'histoire des Rois nous offre l'exemple d'une armée aussi prodigieuse pour le nombre des soldats. Sous David il y avait dans la Judée un million trois cent mille combattants. Or, on ne saurait admettre ici une interpolation dans les nombres. Diodore de Sicile nous montre trois cent mille Sybarites armés contre cent mille Crotoniates; et cependant Crotone et Sybaris, colonies grecques situées dans un coin de l'Italie, n'étaient les capitales que de deux états très-petits. La remarque si judicieuse de Volney, que nous avons citée au sujet de l'armée de Saül (pag. 79), peut parfaitement s'appliquer ici.

Remarquons de plus qu'il n'est pas certain que tous les soldats des rois de Juda et d'Israël dont on vient de parler fussent

Juifs ; il pouvait y avoir des tributaires et des auxiliaires. Il ne faut pas non plus s'imaginer que toute cette armée fût payée et entretenue sur pied toute l'année, comme on le pratique aujourd'hui ; seulement les noms des soldats étaient enregistrés, et ces soldats pouvaient être rassemblés au besoin.

Quant à la défaite de l'armée de Zara, il n'est pas étonnant que dans ces temps, où l'on combattait corps à corps et où le combat durait plusieurs jours, il soit resté un si grand nombre de morts sur le champ de bataille. Il faut aussi remarquer ce qui est dit, vers. 12, que *le Seigneur jeta l'épouvante parmi les Éthiopiens*, ce qui détruisit l'avantage que devait naturellement leur donner le grand nombre de leurs troupes ; et qu'après tout le texte sacré ne dit pas que les Éthiopiens furent tous tués, mais qu'il y en eut qui ne purent sauver leur vie (*et ceciderunt ex Æthiopibus quibus non fuit vitæ conservatio*). Aussi, les versions syriaque et arabe ont-elles entendu ce passage d'une quantité innombrable (*absque numero*).

* * *

Les deux livres d'Esdras, ceux de Tobie et de Judith, n'offrant de difficultés sérieuses que celles qui ont été exposées et résolues dans le tome III de notre *Introduction historique et critique aux livres de l'Ancien et du Nouveau Testament*, nous n'avons pas à nous en occuper ici ; c'est pourquoi nous passons immédiatement au livre d'Esther.

CHAPITRE X.

DU LIVRE D'ESTHER.

Ce ne sont pas seulement les incrédules de profession qui ont attaqué la plupart des récits contenus dans le livre d'Esther ; mais Leclerc, et après lui les critiques d'Allemagne, ont beaucoup exagéré les difficultés qu'il semble présenter au premier abord. Cependant ces difficultés ne sont ni assez sérieuses ni

assez considérables pour qu'on ne trouve point moyen de les résoudre ; le lecteur pourra en être juge lui-même.

ARTICLE I.

DU FESTIN D'ASSUÉRUS.

On lit au premier chapitre, versets 1-6 du livre d'Esther, le récit suivant : « Assuérus, la troisième année de son règne, fit à Suse un festin magnifique à tous les princes de sa cour, à tous ses officiers, aux plus braves d'entre les Perses, aux premiers d'entre les Mèdes et aux gouverneurs des provinces, étant lui-même présent, pour faire éclater la gloire et les richesses de son empire, et pour montrer la grandeur de sa puissance. Ce festin dura longtemps, ayant été continué pendant cent quatre-vingts jours. Et vers le temps que ce festin finissait, le roi invita tout le peuple qui se trouva dans Suse, depuis le plus grand jusqu'au plus petit. Il commanda qu'on préparât un festin pendant sept jours dans le vestibule de son jardin et d'un bois qui avait été planté de la main des rois avec une magnificence royale. On avait tendu de tous côtés des tapisseries de fin lin, de couleur de bleu céleste et d'hyacinthe, qui étaient soutenues par des cordons de fin lin, teints en écarlate, et qui étaient passés dans des anneaux d'ivoire et attachés à des colonnes de marbre. Des lits d'or et d'argent étaient rangés en ordre sur un pavé de porphyre et de marbre blanc, qui était embelli de plusieurs figures avec une admirable variété. » Ce récit, disent nos adversaires, est évidemment un conte ; car il est impossible que tous les habitants de Suse pussent être réunis dans le vestibule du jardin ; quelque spacieux qu'on le suppose, il ne l'était certainement pas assez pour contenir seulement six mille personnes.

Cette difficulté, comme on le voit, n'attaque qu'une partie du récit ; on sait, en effet, que les Perses avaient pour la magnificence une sorte de passion, et que c'est surtout dans les festins qu'ils la faisaient éclater ; aussi leur somptuosité en ce genre est-elle passée en proverbe [1] ; et d'un autre côté, ce n'est

[1] *Persicos odi, puer, apparatus.* Horat, l. I, Od. XXXVIII.

pas le seul festin de ce genre dont on trouve des exemples, soit dans les écrivains sacrés, soit dans les auteurs profanes[1].

Quant à l'impossibilité de placer tous les habitants de Suse dans le vestibule du jardin d'Assuérus, c'est une objection beaucoup plus spécieuse que solide; il suffit même d'une lecture attentive du passage pour la faire disparaître entièrement. En effet, le texte ne dit pas que tous les habitants de Suse devaient se trouver en même temps au festin. Ainsi, il est permis de supposer que les convives furent partagés en plusieurs repas donnés le même jour. En les partageant en troupes de deux mille ou même de quinze cents personnes, on trouvera place pour tout le monde; car il n'est pas difficile de placer quinze cents ou même deux mille individus dans une enceinte telle que devait être celle du vestibule du jardin royal.

Ajoutons que le texte sacré ne dit pas non plus que tout le peuple fut admis au festin chacun des sept jours qu'il dura; on y lit seulement qu'Assuérus, après avoir traité pendant cent quatre-vingt jours les princes de sa cour et les grands de son empire, fit pour tout le peuple qui se trouvait dans Suse, depuis le plus grand jusqu'au plus petit, un festin qui dura pendant sept jours. Ce qui peut parfaitement s'entendre d'une table ouverte pendant ces sept jours, de manière à ce que chaque individu pût participer au moins une fois, durant cet intervalle, aux repas qui s'y servaient.

Ces deux explications répondent suffisamment à la difficulté proposée par nos adversaires. Plusieurs savants critiques les ont déjà données avant nous; il en est plusieurs dont le témoignage ne peut pas être suspect sur ce point; nous voulons parler de Leclerc et de D. J. H. Michaëlis[2].

L'histoire profane nous fournit un exemple de cette répéti-

[1] Voy. *Judith*, I, 5 *in græc.* Athen. l. IV, c. XXVII. Herodot. l. VII, c. CXVII-CXIX.

[2] « Erant sine dubio latissima *atria*, quibus magna multitudo exciperetur, in quibus tamen simul omnes Susiani non videntur excepti, sed singuli semel intra septiduum (J. Clericus apud. D. Jo. Henricus Michaël. In opere cui titulus: *Notæ uberiores in hagiographos. Vet. Test. libros*, vol. II, p. 1056). »

tion de festins pendant le même jour et dans le même lieu. C'est Athénée qui, rapportant la libéralité prodigieuse d'un riche Gaulois, raconte le trait suivant : « Ariamne promit de donner à manger à tous les Gaulois ses compatriotes pendant une année. Voici comment il exécuta sa promesse. Il partagea les grandes routes des provinces en plusieurs stations dans lesquelles il fit construire des loges de verdure, dont chacune pouvait contenir quatre cents personnes, pour recevoir commodément la multitude qui viendrait des villes et des villages. Il immolait tous les jours un grand nombre de bœufs, de cochons, de moutons et d'autres bêtes. On remplissait de leur chair de grands vaisseaux d'airain qui étaient placés dans les tentes. Il avait amassé une prodigieuse quantité de farine et de vin ; sa libéralité ne se bornant pas à ses compatriotes, il voulut encore qu'elle s'étendît aux étrangers qui passaient, et ses serviteurs ne les laissaient point aller qu'ils n'eussent pris part au festin[1]. »

ARTICLE II.

DE LA ROYAUTÉ D'ESTHER.

Nous lisons au chapitre II, verset 17, que lorsque Assuérus eut vu Esther, il l'aima plus que toutes les autres femmes ; qu'il lui posa le diadème sur la tête, et qu'il la prit pour reine à la place de Vasthi. Mais ce récit contient une erreur formelle ; car, suivant Hérodote, après la mort du mage Smerdis, il fut arrêté solennellement que le roi ne pourrait prendre femme ailleurs que dans la maison des sept prétendants au trône. D'ailleurs, peut-on croire qu'Assuérus ait voulu choisir pour reine une femme juive ?

Mais est-il bien sûr que cette obligation de n'épouser qu'une femme appartenant à la maison des sept prétendants ne regardait pas uniquement le roi successeur de Smerdis ? Est-il bien sûr encore que, lors même que la convention eût été générale et sans restriction, les princes qui vinrent après lui la crurent obligatoire pour eux, et consentirent à s'y soumettre ?

[1] Athénée, l. IV, ch. XIII, cité par Bullet dans ses *Remarques critiques*, t. II, p. 123, 124.

Il ne faut pas oublier, d'ailleurs, que les princes d'Asie, qui n'avaient guère que des concubines, et qui étaient dans l'usage d'élever à la dignité de reine celle de leurs esclaves qui avait le plus d'ascendant sur eux, ne consultaient que leurs passions; la beauté, les agréments et les charmes de ces femmes était la seule chose qui les captivât, ils ne pouvaient donc qu'être indifférents sur leur famille et leur religion. Cette dernière considération rend toute simple et toute naturelle la supposition qu'Assuérus a pu ignorer l'extraction d'Esther au moins jusqu'au moment de son élévation, d'autant plus qu'elle cherchait elle-même à la cacher, selon que le lui avait prescrit Mardochée, son oncle, dont elle se faisait un devoir rigoureux de suivre les volontés (II, 20).

On a objecté, il est vrai, qu'on ne pouvait ignorer que Mardochée lui-même fût Juif, et que cette seule circonstance trahissait l'origine d'Esther, puisqu'elle avait été conduite de la maison même de Mardochée au palais des femmes du roi. Mais comment peut-on croire que Mardochée, qui avait lui-même si sévèrement défendu à Esther de faire connaître sa famille et sa religion, aurait négligé de son côté de prendre tous les moyens nécessaires pour les tenir entièrement cachées?

Ainsi, quand on examine sans prévention ce récit, on n'y trouve rien d'assez invraisemblable pour autoriser à le rejeter comme renfermant des erreurs.

ARTICLE III.

DU REFUS DE MARDOCHÉE DE SE PROSTERNER DEVANT AMAN.

D'après l'auteur du livre d'Esther (III, 2), Mardochée aurait refusé de se prosterner devant Aman, et de lui rendre un hommage commandé par le roi. Or, cette assertion de la part de l'écrivain juif est d'autant moins fondée, que cet honneur que le ministre voulait se faire rendre, était consacré par l'usage, et admis parmi les Juifs eux-mêmes.

La réponse à cette objection est très-facile. D'abord, quand bien même l'honneur qu'Assuérus voulait qu'on rendît à son favori eût été purement civil, ce qui n'est nullement, comme nous

allons le montrer, on pourrait concevoir sans peine que Mardochée s'y fût refusé; en effet, il suffirait pour cela de supposer qu'il savait qu'Aman avait été complice de l'ancienne conspiration contre le roi; car le livre lui-même fait foi que le ministre favori avait poussé l'insolence et la trahison jusqu'à tenter d'enlever à ce prince et la couronne et la vie (XVI, 12). Or, cette supposition est fort naturelle, ou du moins rien ne saurait en démontrer l'impossibilité.

Mais il paraît constant qu'Aman exigeait un honneur qu'on n'avait coutume de ne rendre qu'aux dieux. En effet, le courtisan voulait être adoré ou honoré comme les rois de Perse. Or, personne n'ignore que l'on rendait à ces princes les mêmes honneurs, le même culte d'adoration qu'aux dieux; les anciens auteurs l'assurent formellement[1]. Bien plus, Artabane disait à Thémistocle qu'une des plus belles institutions des Perses était celle qui ordonnait que leurs rois fussent adorés comme l'image de Dieu qui conserve l'univers; et continuant son discours, il ajoute : « Si donc tu veux te conformer à nos usages et fléchir les genoux devant le roi, tu pourras lui parler ; sinon, il faudra recourir à des médiateurs[2]. » Ceci expliquerait la sévérité des Athéniens, qui firent mourir leur envoyé Timagoras pour s'être prosterné devant Darius[3]. D'ailleurs, Mardochée lui-même, qui avait le plus grand intérêt à connaître le vrai sens de l'ordre donné par le roi, ne l'entendait nullement d'un hommage purement civil; car la raison qu'il donne de son refus, c'est qu'il ne veut point accorder à un simple mortel un honneur qui n'est dû qu'à DIEU seul : « Tout vous est connu, dit-il en s'adressant au Seigneur de toutes choses; et vous savez que quand je n'ai point adoré le superbe Aman, ce n'a été ni par orgueil, ni par mépris, ni par un secret désir de gloire (car j'aurais volontiers baisé les traces mêmes de ses pieds pour le salut d'Israël); mais j'ai craint de transférer à un homme l'hon-

[1] Quint. Curtius, l. VIII, c. v. Isocrates, *in Panegyr.*

[2] Plutarchus, *in Themistocl.*

[3] Valer. Maxim. l. VI, c. III.

neur qui n'est dû qu'à mon DIEU, et d'adorer un autre que mon DIEU (XIII, 4-7). »

A ces preuves nous ajouterons un argument philologique qui a été donné par le père Houbigant, et auquel il semble difficile d'opposer quelque raison solide : « J'ai, dit le savant critique, examiné tous les exemples que Leclerc entasse pour justifier les honneurs qu'Aman exigeait ; je n'en ai trouvé aucun qui établisse ce qu'il s'est proposé de prouver. Dans tous les exemples qu'il cite, on trouve le mot HISCHTAHAVVA (השתחוה), qui signifie *s'incliner, se courber;* on ne trouve dans aucun le mot CARAH (כרע) *fléchir le genou, mettre le genou en terre.* Je ne m'en suis pas tenu là ; à l'aide des concordances hébraïques, j'ai parcouru tous les textes de l'Écriture dans lesquels le mot CARAH se rencontre ; je n'en ai pas trouvé un seul où il soit employé pour marquer le salut qu'on fait à un prince, à un monarque ; au contraire, j'en ai trouvé plusieurs où ce mot est employé pour marquer le culte dû au premier Être... Puisque les Perses, selon le texte d'Esther, ne se bornaient pas à une profonde révérence, MISCHTAHAVVIM (משתחוים), mais que de plus ils mettaient le genou en terre, CARAHIM (כרעים), on comprend aisément comment Mardochée ne voulut pas rendre à Aman un honneur que les Juifs ne rendaient qu'à DIEU[1]. »

On pourrait pourtant objecter contre ce passage du père Houbigant que le verbe HISCHTAHAVVA ne signifie pas seulement *s'incliner, se courber,* puisqu'il a souvent aussi le sens de *se prosterner;* mais cette objection, quoique incontestable en elle-même, n'attaque nullement le fond de la preuve du savant oratorien, vu qu'elle ne détruit point cette vérité, savoir : que dans aucun des passages où CARAH se rencontre dans l'Ancien Testament, ce verbe n'est employé pour désigner l'honneur ou le salut qu'on rend à un prince, à un monarque ; tandis que toutes les fois qu'il marque un hommage de ce genre, il est exclusivement appliqué au culte de la Divinité.

Ainsi, il est constant d'un côté que les rois de Perse se fai-

[1] Houbigant. *Not. in Esth.* c. II.

saient rendre par leurs peuples les honneurs du culte qui n'est dû qu'à la Divinité, et de l'autre, que tout confirme à prouver qu'Aman ne se bornait pas à exiger de la part de Mardochée cette marque de respect purement civil que rendaient aux rois de Perse tous ceux qui étaient admis en leur préseuce. D'où il résulte tout naturellement qu'un Juif aussi attaché à sa religion que l'était Mardochée a dû se refuser à un acte qui devenait pour lui une espèce d'apostasie; et dans le cas où il se serait mépris sur le vrai sens de l'ordre d'Assuérus, ce serait une simple erreur à lui personnelle, erreur au surplus qui prouverait la pureté de sa foi, mais qui ne justifierait en aucune manière l'accusation de manque de fidélité historique dans le récit où son refus se trouve raconté.

ARTICLE IV.

DES ÉDITS D'ASSUÉRUS.

Le livre d'Esther contient plusieurs édits que l'auteur prétend avoir été rendus par Assuérus. Or, disent les incrédules, dès qu'on veut les examiner avec les yeux de la critique, on y aperçoit une foule de traits tout à fait incroyables. Examinons-les donc avec les yeux de la critique, et voyons si les résultats de cet examen sont tels qu'on nous les annonce.

I.

D'abord, les incrédules ne veulent point admettre que les édits des rois de Perse fussent irrévocables; ce qu'affirme cependant en termes exprès l'auteur du livre d'Esther (I, 19). Mais si l'on applique à leur prétention ces mêmes principes de critique qu'ils invoquent contre la véracité du livre d'Esther, on ne peut manquer de la trouver dénuée de fondement. En effet, cette coutume de regarder comme irrévocables les décrets royaux n'est pas seulement rapportée dans le livre d'Esther; elle l'est aussi dans celui de Daniel (VI, 8, 15). Ce qui a fait dire à Grotius qu'il y avait chez les Perses une sorte de lois absolument immuables, comme celles qui existaient chez les Romains sous le nom de *lois sacrées*[1]. Or, un tel accord entre l'au-

[1] Vid. Grot. *Annot. in hunc locum.*

teur du livre d'Esther et le prophète Daniel ne peut être fondé que sur un usage réel et positif.

Ajoutons que cette coutume existait encore en Perse au dix-septième siècle, comme Chardin l'assure expressément dans ses voyages[1]; et qu'elle existe même aujourd'hui dans l'empire turc, selon que nous le témoignent les voyageurs modernes qui ont visité ce pays. Bien plus, l'édit du sultan, lorsqu'il porte la clause qu'il devra être exécuté selon sa forme et sa teneur, devient irrévocable, quelque injuste qu'il soit[2]. On n'est donc nullement autorisé à donner un démenti à l'auteur du livre d'Esther, lorsqu'il dit que les décrets des rois de Perse étaient irrévocables.

Mais, ajoutent nos adversaires, comment les décrets des rois de Perse pouvaient-ils être irrévocables? Ne voyons-nous pas Assuérus lui-même révoquer par un édit rendu en faveur des Juifs (XVI) celui qu'Aman lui avait fait porter auparavant contre ce peuple (III)?

Si on lit attentivement le chapitre XVI, qui contient l'édit en faveur des Juifs, on verra sans peine que ce n'est point une révocation proprement dite, et telle qu'on l'entendait dans la législation des Perses. Car, après avoir déclaré dans sa lettre aux chefs et aux gouverneurs de toutes les provinces de son empire qu'il n'avait décrété la destruction des Juifs que sur de faux rapports, et que par conséquent c'était contre ses véritables intentions et contre les intérêts de l'empire même qu'on lui avait arraché subrepticement un édit de proscription qui devait porter la désolation dans les provinces, Assuérus ajoute : « C'est pourquoi nous devons pourvoir à la paix de toutes les provinces. Si nous ordonnons des choses différentes, vous ne devez pas penser que cela vienne de la légèreté de notre esprit, mais plutôt que c'est la vue du bien public qui nous oblige de former nos ordonnances selon la diversité des temps et la nécessité des circonstances (XVI, 9, 10). » Ce qui est dire clairement que l'édit porté contre les Juifs n'avait nullement le caractère et l'authen-

[1] Chardin, *Voyages en Perse*, t. III, p. 418.

[2] Lüdecke, *Beschreibung des Türkischen Reichs*, Th. I, Seit. 275.

ticité d'un décret émané de l'autorité royale, ce qui le rend irrévocable; mais que c'était uniquement l'œuvre d'un ministre indigne, qui avait trompé sa religion, et que par conséquent en proclamant un nouvel édit en faveur des Juifs de sa pleine autorité, il ne violait nullement la loi des Perses et des Mèdes sur l'irrévocabilité des décrets royaux.

Et qu'on n'objecte pas non plus, avec Corrodi[1], que les rois de Perse étant despotes pouvaient par là même révoquer à leur gré les décrets qu'ils portaient; car les monarques les plus absolus peuvent être enchaînés soit par l'autorité de la religion qui règne dans leurs états, soit par l'empire de certaines coutumes. Ainsi, sans sortir de l'Asie pour chercher des exemples, nous ferons remarquer que le grand sultan, quelque absolu qu'il soit, loin de se regarder comme supérieur en autorité à Mahomet, se soumet, au contraire, à sa loi, et se trouve par là même très-souvent limité dans l'exercice de son pouvoir par les prescriptions du Coran.

C'est aussi le sentiment de Leclerc adopté par Michaëlis, que malgré l'autorité absolue que les rois de Perse s'attribuaient, ils n'osaient cependant point changer les lois, dans la crainte d'avilir leur autorité[2].

II.

Comment, demandent les incrédules, est-il possible de croire qu'Aman, pour une génuflexion que lui refuse le seul Mardochée, ait conçu le projet barbare de faire massacrer tous les Juifs répandus dans le vaste empire des Perses (III, 5-7)? Comment croire encore qu'Assuérus, sur la simple demande d'Aman, et sans s'inquiéter, sans même s'enquérir le moins du monde des motifs d'une pareille proscription, donne plein pouvoir à son ministre de la faire exécuter?

Nous ferons d'abord observer que Mardochée ayant refusé de se prosterner devant Aman, parce qu'il regardait cet acte comme une apostasie, le courtisan devait nécessairement s'at-

[1] Corrodi, *Beleuchtung der Geschichte des Jüdischen Bibelcanons*, Th. I, Seit. 64.

[2] D. J. H. Michaëlis, *Notæ uberiores*, t. II, p. 1062.

tendre à un même refus de la part de tous les Juifs qui se seraient trouvés dans le cas de fléchir les genoux devant lui. De là vient que Michaëlis, parlant de ce refus de Mardochée, y associe aussi le peuple juif : « Il n'est pas étonnant, dit-il, que Mardochée et les Juifs aient eu horreur de cette adoration impie et sacrilége. » Et ce qui prouve que le savant critique partageait notre sentiment sur ce point, c'est qu'il ajoute immédiatement après : « Salden ne doute point que dans leurs rapports avec les rois de Perse, Esdras et Néhémie n'aient été exemptés, par un privilége particulier, de la loi qui prescrivait l'adoration du souverain, et que cette liberté n'ait été accordée même à tout le peuple juif[1]. » Ainsi, ce n'est pas seulement pour le refus du seul Mardochée qu'Aman conçut le projet de faire périr tous les Juifs de la Perse.

Il faut remarquer, en second lieu, que la haine d'Aman contre les Juifs avait pris sa source de plus loin ; la fermeté inflexible de Mardochée ne fit que réveiller les mauvaises dispositions de ce satrape contre les Juifs. Il regardait l'existence de cette nation comme un obstacle perpétuel à ses projets ambitieux ; il avait éprouvé combien la fidélité de Mardochée était redoutable aux traîtres, puisqu'elle avait été fatale aux deux conjurés qu'il protégeait. L'Écriture dit expressément « qu'Aman, parvenu à la place de premier ministre, cherchait toutes les occasions de nuire à Mardochée et aux Juifs, pour venger la mort des deux eunuques qui avaient été exécutés (Esth. XII, 6), après que Mardochée eut découvert leur conspiration. Ainsi, le projet d'Aman contre les Juifs ne fut pas simplement l'effet d'un accès de fureur, il fut le fruit d'une haine invétérée et d'une ambition démesurée.

D'ailleurs, l'histoire profane ne nous offre-t-elle point plu-

[1] « Non mirum igitur Mordechaium et Judæos ab hac impia veneratione abhorruisse. Nec dubium est Saldeno in *Otiis theol. l.* 3 *exercic.* Ezram et Nehemiam, cum Persarum regibus agentes, peculiari privilegio, ab hac lege exemtos fuisse, vel toti populo Judaico tunc illam libertatem fuisse concessam (*Ibid.* p. 1071). »

sieurs autres exemples de vengeance aussi atroces? Hérodote nous apprend que des rois de Perse exterminèrent la famille et tous les parents de l'homme qui les avait offensés[1]. Aman, premier ministre du roi, à qui le monarque venait de donner rang au-dessus de tous les princes de la cour, voulut venger de même l'injure qu'il prétendait avoir reçue. Arvieux rapporte que Mehmed, pacha de Sidon, pour une incivilité qu'il avait reçue de deux frères, émirs des Druses, ne se contenta pas de faire assassiner l'un d'entre eux, n'ayant pu tuer l'autre, qui lui échappa blessé par les meurtriers, mais de plus, il entra avec huit mille hommes dans le pays des Druses pour exterminer toute la nation; il fit main basse sur tout ce qu'il rencontra; il n'y eut de sauvés que ceux qui purent se cacher[2]. Voilà un exemple certain d'une vengeance exercée au dix-septième siècle; or, cette vengeance n'est ni moins horrible ni moins atroce que celle d'Aman.

Quant à la difficulté tirée de la légèreté avec laquelle Assuérus ordonna le massacre de tous les Juifs qui se trouvaient dans son empire, nous dirons que, sans doute, un roi juste et sage n'aurait pas signé un arrêt si barbare sans en examiner les motifs; mais il n'en est pas de même d'un prince insensé et cruel tel qu'était Assuérus ou Xerxès le Grand[3]. N'est-ce pas, en effet, ce même Xerxès qui fit donner trois cents coups de fouet à la mer, et y fit jeter une paire de ceps, pour la punir d'avoir osé renverser un pont par lequel il avait entrepris de réunir les deux rives de l'Hellespont? N'est-ce pas lui qui fit condamner à mort les architectes chargés de la construction de ce pont? lui, enfin, qui fit mettre en croix le corps du magnanime Léonidas Ier, ce roi de Sparte qui, à la tête de trois cents hommes

[1] Herodot. l. III, c. CXVIII.

[2] *Mémoires d'Arvieux*, t. I, p. 391 et suiv.

[3] Ainsi que nous l'avons dit dans notre *Introduction* (t. III, p. 332, 2e édit.), nous regardons comme plus probable l'opinion des critiques qui soutiennent qu'Assuérus est le même que Xerxès le Grand, parce que tout ce que rapporte l'auteur du livre d'Esther paraît mieux convenir à ce roi qu'à aucun autre de ceux qui ont régné en Perse.

seulement, avait si vaillament défendu les Thermopyles[1] ? Justin appelle Xerxès un colosse sans tête : *magnum corpus sine capite*[2]. Or, on conçoit aisément qu'un prince de ce caractère ait sur la simple demande d'un favori ordonné le massacre des Juifs.

Mais il faut bien remarquer que la position et la qualité d'Aman commandaient en quelque sorte la confiance d'Assuérus; il était premier ministre; par conséquent ses comptes rendus et ses rapports faits au roi devaient être pris en considération par ce monarque. D'ailleurs, les motifs sur lesquels Aman fondait son accusation contre les Juifs étaient de nature à faire une vive impression sur l'esprit d'un roi de Perse quel qu'il fût. En effet, il les représente comme un peuple répandu dans toutes les provinces de l'empire; ce qui doit naturellement inspirer des craintes continuelles; il les représente encore comme une nation qui, non-seulement ne veut avoir ni commerce ni alliance avec les étrangers, et qui rejette les dieux, les lois, les cérémonies des autres peuples; mais qui, de plus, méprise formellement les ordonnances du roi (Esth. III, 8). Telle est l'idée qu'Aman donna des Juifs à Assuérus. Or, ce prince, après un pareil rapport, ne semblait-il pas autorisé à regarder les Juifs comme une peste dans ses états, et à juger qu'il était de l'utilité publique de s'en défaire au plut tôt?

Ajoutons qu'en Asie on estime beaucoup moins la vie des hommes qu'en Europe. Ainsi, un prince inhumain tel qu'était Xerxès a pu fort bien dans un moment de colère ordonner le massacre de tous les Juifs de son empire; de même qu'on a vu plus tard Hakim, calife d'Égypte, qui vivait à la fin du dixième et au commencement du onzième siècle, après avoir reçu des Égyptiens une lettre qui l'avait irrité, ordonner à ses soldats de faire main-basse sur tous ceux qu'ils rencontreraient, et livrer ainsi pendant trois jours son peuple à toutes les horreurs du carnage[3].

[1] Vid. Herodot. l. VII.

[2] Justinus, l. II, c. II.

[3] Greg. Barhebræus, *Chronicon Syriac. Dynast.* X.

III.

Les incrédules trouvent encore dans l'édit qu'Aman fit porter par Assuérus, un autre trait beaucoup trop invraisemblable pour qu'on puisse y ajouter foi. Ainsi, disent-ils, ce serait supposer Aman par trop borné, que de croire que dès le premier mois de l'année il ait, comme le dit l'auteur du livre d'Esther (III, 13-14), envoyé à tous les gouverneurs des provinces un édit en vertu duquel les Juifs ne devaient être exterminés qu'un an après. Car, en agissant ainsi, il aurait laissé aux Juifs près d'une année entière ou pour fuir, ou pour se préparer à la résistance.

Si les incrédules avaient lu sans prévention le livre d'Esther, ils ne se seraient probablement pas inscrits en faux contre ce récit de l'historien sacré. En effet, la raison de ce délai, qui leur a paru si extraordinaire, vient de la superstition des sorts, qu'on trouve encore en usage dans l'Orient. Aman ne voulait exécuter son dessein que le jour marqué par le sort. Or, le sort ayant marqué le dernier mois de l'année, sa superstition l'obligea à un délai que n'approuvait pas sans doute sa politique barbare. D'ailleurs, Aman dut envisager les malheureux Juifs dispersés dans le vaste empire qu'il gouvernait à son gré, comme une proie qui ne pouvait lui échapper.

En supposant même que dans cet intervalle les Juifs, abandonnant tout ce qu'ils possédaient, se fussent enfuis dans d'autres contrées, la vengeance d'Aman eût encore été satisfaite, puisqu'il se serait également trouvé délivré de la présence de ses ennemis. Quant à des projets et à des préparatifs de résistance, les Juifs n'en pouvaient faire aucun, les gouverneurs des provinces pouvant facilement et les empêcher de se réunir, et leur ôter toute espèce d'armes. Ainsi, c'est à tort que Corrodi trouve invraisemblable le récit que fait l'historien sacré de l'affliction extrême et des lamentations auxquelles se livrèrent les Juifs à la nouvelle du décret sanglant porté contre eux ; c'est à tort que ce critique prétend qu'ils pouvaient et devaient se défendre, comme le firent depuis les Machabées[1] ; car on ne doit pas

[1] Corrodi, *Beleuchtung der Geschichte des Jüdischen Bibelcanons*, Seit. 67.

raisonner d'un peuple esclave, disséminé dans plusieurs lieux divers et courbé sous le joug de la puissante nation des Perses, comme des Machabées, réunis dans leur pays, combattant pour leurs foyers; et cela contre les rois de Syrie, dont le peuple abâtardi n'avait plus ni énergie ni courage.

IV.

L'édit porté en faveur des Juifs (VIII) est encore, aux yeux des adversaires de la Bible, rempli d'invraisemblances qui autorisent à n'ajouter aucune foi à la fidélité historique de l'écrivain qui nous l'a transmis. D'abord, disent-ils, on nous présente Esther comme une femme remplie de piété, et cependant la mort de cinq cents hommes tués dans Suse par les Juifs ne satisfait pas sa vengeance; elle prie le roi de permettre aux Juifs de recommencer le lendemain, sa prière est exaucée, et dix fils d'Aman, innocents des crimes de leurs pères, sont massacrés parmi les autres victimes. Non contente encore de ce sacrifice, Esther exige de plus que leurs cadavres pourrissent sur un gibet (IX, 6-13). Ce qui n'est pas moins incroyable, poursuivent les incrédules, c'est qu'Assuérus fasse donner aux Juifs par Mardochée l'ordre de tuer ses propres sujets (VIII), à qui il avait auparavant fait ordonner par Aman de massacrer ces mêmes Juifs (III). Comment en effet supposer qu'un roi soit à ce point prodigue du sang de ses peuples? Pourquoi Assuérus ne se bornait-il pas à révoquer tout simplement son premier édit? Enfin, ajoutent nos adversaires, n'est-il pas impossible de croire que les Juifs aient exécuté dans toute sa rigueur un décret qui ordonnait le massacre des femmes et des enfants?

Nous avons déjà résolu dans notre *Introduction historique*, etc. (t. III, p. 352-353), la difficulté relative à Esther, nous nous bornerons donc ici à rapporter quelques paroles de sa belle prière à DIEU, paroles qui sont la preuve la plus manifeste que sa cruauté apparente ne fut qu'un de ces actes de patriotisme qui ne rencontrent ordinairement que l'admiration, l'estime et les louanges. Épouvantée du péril imminent où se trouvait son peuple, et mettant sa confiance dans le DIEU de ses pères:

« Seigneur, qui êtes seul notre roi, s'écria-t-elle, assistez-moi dans l'abandon où je suis, puisque vous êtes le seul qui puissiez me secourir... Nous avons péché, et c'est pour cela que vous nous avez livrés entre les mains de nos ennemis... Et maintenant ils ne se contentent pas de nous opprimer sous le joug d'une dure servitude; mais attribuant la force de leur bras à la puissance de leurs idoles, ils veulent... exterminer votre héritage... Seigneur, n'abandonnez pas votre sceptre à ceux qui ne sont rien, afin qu'ils ne se moquent point de notre ruine; mais faites retomber leurs barbares desseins sur eux-mêmes, et détruisez celui qui a commencé d'exercer sa cruauté contre nous... Délivrez-nous par votre main, et assistez-moi, Seigneur, vous qui êtes mon unique secours, vous qui connaissez toutes choses... Vous savez... que depuis le temps où j'ai été dans ce palais, jamais votre servante ne s'est réjouie qu'en vous seul, ô Seigneur, Dieu d'Abraham. O Dieu puissant au-dessus de tous, écoutez la voix de ceux qui n'ont aucune espérance qu'en vous seul; sauvez-nous de la main du méchant (xiv, 14, 17, 19, 20, 22, 25, 27, 29, 30). » Nous le répétons, il n'y a rien là qui ressemble à une vengeance particulière excitée par un sentiment de cruauté; tout, au contraire, dans ce discours respire le désintéressement personnel le plus généreux, mais en même temps un amour pour ses compatriotes vraiment admirable. Il est en effet de toute évidence qu'Esther n'avait rien à craindre pour elle-même, le décret d'Assuérus ne pouvant l'atteindre en aucune manière.

On a vu un peu plus haut (pag. 126, 128) que les édits des rois de Perse étaient irrévocables. Il ne restait donc à Assuérus d'autre moyen de soustraire les Juifs au massacre qui les attendait, que de rendre un autre édit par lequel il les autorisait à tuer ceux qui devaient être les exécuteurs du premier. Au reste, en rendant ce second décret, le monarque ne remplissait pas seulement un devoir de justice envers des millions d'innocents, il pourvoyait de plus à la sûreté de son trône et de sa personne, comme il le proclame lui-même dans son édit, lorsqu'en parlant d'Aman il dit : « Il s'est élevé à un tel excès d'insolence,

qu'il avait entrepris de nous faire perdre la couronne avec la vie (XVI, 12). »

D'ailleurs, il faut bien le remarquer, ceux qui se préparaient à massacrer les Juifs, et qui furent mis à mort par eux, n'étaient pas des Perses, nation qui les protégea toujours, et à laquelle ils furent constamment attachés, mais vraisemblablement des Cuthéens ou Babyloniens qui les avaient opprimés, lorsque l'empire de Babylone subsistait, et des Amalécites. Les Babyloniens, dont Cyrus avait détruit l'empire, et les Amalécites réfugiés chez eux et depuis longtemps incorporés avec les Cuthéens, étaient naturellement ennemis des Perses; aussi, les vit-on se révolter ouvertement contre Darius, fils d'Hystaspe, et tramer des conspirations sous le règne d'Assuérus ou de Xerxès. Faut-il s'étonner maintenant que ce prince, après avoir découvert les trames d'Aman et de ses complices, leur ait fait subir le sort même qu'ils étaient disposés à faire souffrir aux Juifs, amis sincères et sujets fidèles de son gouvernement?

Enfin, les adversaires du livre d'Esther prétendent qu'il est impossible de croire que les Juifs aient exécuté dans toute sa rigueur un décret assez barbare pour ordonner le massacre des femmes et des enfants. Mais ces adversaires oublient sans doute que cet édit, quelque barbare qu'on le suppose, était tout à fait dans l'esprit de la législation qui existait chez les Perses; ils oublient aussi que ce même décret de proscription avait été porté contre les Juifs, qu'il aurait été mis à exécution contre eux dans toute la rigueur de ses termes par leurs ennemis; que par conséquent la loi du talion donnait droit à ces mêmes Juifs d'en poursuivre l'exécution contre leurs agresseurs, qui, sans aucun doute, étaient entrés dans les desseins d'Aman et avaient hautement approuvé son entreprise contre la nation des Juifs, et qui étaient résolus de l'exécuter dans toute son étendue, en ne faisant grâce ni quartier à personne; en pillant tous les biens qu'ils possédaient, en exterminant, en un mot, leur nom et leur mémoire. Cependant, on est bien forcé de le reconnaître, les Juifs n'ont pas poussé la chose à cette extrémité. D'abord il n'est point dit qu'ils aient exterminé les femmes et les enfants;

on peut penser avec Michaëlis qu'il n'en est fait mention dans cet édit que parce qu'il en était question dans le premier qui avait été rendu contre les Juifs, et peut-être aussi pour empêcher les habitants de la Perse de porter la main sur les Juifs. On peut encore dire avec le même savant, qu'il est tout naturel de croire que, puisque les Juifs ont respecté les biens de leurs ennemis, ils ont à plus forte raison épargné leurs enfants innocents. Ce qui autorise cette supposition, c'est qu'aux versets 6, 12 et 15 où il est parlé des hommes qui furent tués, le texte sacré ne fait mention ni de femmes ni de jeunes enfants[1].

Terminons en disant avec D. Calmet, à qui nous avons emprunté plusieurs considérations de cet article : « La vengeance que les Juifs exercèrent dans cette occasion était autorisée par le prince et par les lois. Elle avait tous les caractères qui peuvent la rendre juste et permise. Quand DIEU se réserve la vengeance, il ne se réserve que la vengeance particulière, et faite par notre autorité propre; il n'exclut point la liberté de recourir aux puissances établies de sa part, et revêtues de son autorité. Si quelque Juif, par un esprit d'animosité et dans des vues de chair et de sang, s'est porté à la vengeance et a peut-être excédé dans cette liberté, cela est purement accidentel. On abuse des meilleures choses et des plus permises. On ne doit agir dans ces occasions que comme juge ou comme exécuteur des lois et de la sentence des juges[2]. »

V.

On lit au chapitre IV, versets 15 et 16 : « Esther envoya dire de nouveau à Mardochée : Va, assemble tous les Juifs que tu trouveras dans Suse, et priez *tous* pour moi; ne mangez et ne buvez point durant trois jours et trois nuits, et je jeûnerai ainsi moi-même avec mes filles. Et après cela j'entrerai, contrairement à la loi, chez le roi, sans y être appelée; et s'il faut que je périsse, je périrai. » Ce récit, disent les incrédules, renferme deux choses tout à fait incroyables. Et d'abord, comment Es-

[1] D. J. H. Michaëlis, *Notæ uberiores*, t. II, p. 1095.

[2] D. Calmet, *Comment. litt. sur le livre d'Esther*, VIII, 11.

ther, qui voulait sans doute capter Assuérus par l'éclat de sa beauté, a-t-elle pu passer trois jours et trois nuits sans prendre aucune nourriture? Un jeûne si long et si rigoureux, qui ne pouvait manquer d'altérer la fraicheur de son teint et même de la maigrir, n'était-il pas directement contraire à la fin qu'elle se proposait? Secondement, puisqu'il était défendu sous peine de mort d'entrer chez le roi sans être appelé (IV, 11), peut-on supposer qu'Esther aimât mieux exposer sa vie que de demander à être introduite par les officiers du palais?

Nous sommes loin de penser, comme les incrédules, que ce récit renferme des choses incroyables. Car, premièrement, le jeûne de trois jours par lequel Esther se prépara à paraître devant Assuérus n'était nullement de nature à lui ôter sa beauté, le jeûne dans les pays chauds ne produisant pas de pareils effets. D'ailleurs ce jeûne était suivi, comme il l'est encore dans l'Orient, d'un repas abondant. Ajoutons que la faible pâleur et le léger abattement qu'il pouvait causer à Esther, devait au contraire lui donner plus de charmes, et par conséquent intéresser plus vivement le cœur du monarque. Au surplus, Esther ne pouvait se dispenser de proclamer ce jeûne. C'était une coutume qui avait force de loi chez les Israélites, que de publier un jeûne solennel dans toutes les calamités publiques, ou toutes les fois que la nation courait quelque danger. C'est de ce jeûne et des prières dont il était accompagné, qu'on attendait tout salut et toute délivrance. Or, les circonstances où se trouvait alors le peuple juif étaient trop graves et trop importantes pour qu'Esther s'arrêtât à la considération que sa beauté pourrait bien souffrir quelque altération par le jeûne. Enfin, il faut bien remarquer que ce jeûne ne dura pas trois jours entiers, puisque le troisième jour elle se présenta devant Assuérus et l'invita à un festin (V).

En second lieu, il ne faut point s'étonner qu'Esther n'ait point demandé à être introduite auprès du roi; car, comme le remarque judicieusement Leclerc dans son commentaire sur ce passage, si elle l'avait fait, elle aurait essuyé un refus, et n'aurait pu intercéder en faveur des Juifs. En effet, peut-on

croire qu'Aman, qui craignait que ses projets de vengeance ne fussent traversés, aurait négligé de prévenir Assuérus et de l'indisposer contre la reine? Esther, à la vérité, exposait sa vie en violant la loi qui défendait d'entrer chez le roi sans être appelé; elle l'avait fait observer elle-même en répondant à Mardochée (IV, 11); mais, d'un autre côté, n'avait-elle pas à craindre le courroux céleste dont la menaçait Mardochée, dans le cas où elle garderait le silence (vers. 14)? D'ailleurs, ne pouvait-elle pas espérer avec confiance que l'ascendant qu'elle avait sur le cœur du roi lui ferait trouver grâce à ses yeux? Enfin, pourquoi voudrait-on lui refuser assez de courage et de dévouement pour courir quelque risque de sa personne, quand il s'agissait d'arracher son peuple à une destruction totale? Les Juifs ont généralement toujours porté l'amour de la nationalité jusqu'à l'héroïsme; nous ne saurions donc nous résoudre à penser qu'Esther a lâchement abandonné et trahi son peuple par une coupable pusillanimité, à moins qu'on ne nous en fournisse des preuves; attendons.

CHAPITRE XI.

DU LIVRE DE JOB.

Quoique les difficultés dont nous allons nous occuper ici puissent paraître très-futiles à bien des lecteurs, nous n'avons pas cru devoir les passer sous silence, parce qu'elles sont reproduites tous les jours, et qu'elles font impression sur certains esprits.

ARTICLE I.

DES AMIS DE JOB.

Nous lisons dans le livre de Job (II, 13), que ses amis étant venus pour le consoler, demeurèrent avec lui durant sept jours et durant sept nuits, sans qu'aucun d'eux lui dît une parole pendant tout ce temps. Mais, disent les incrédules, l'auteur d'un pareil récit ne mérite aucune confiance; car comment concevoir que ces hommes aient pu, pendant sept jours et sept nuits

sans interruption, supporter la puanteur qu'exhalait un cadavre vivant tel qu'était le corps de Job? qu'ils aient pu pendant tout ce temps se passer de nourriture, ou en prendre au milieu de cette infection, capable de faire bondir le cœur à ceux qui seraient le plus pressés de la faim? qu'ils aient pu pendant tout ce temps se priver de sommeil?

C'est ici, de même qu'en plusieurs autres endroits des livres saints, qu'il faut employer la judicieuse règle d'Olympiodore, habile commentateur grec du dixième siècle. *L'Ecriture*, dit-il, *s'exprime comme les hommes ont coutume de parler entre eux.* Il n'en faut donc pas toujours prendre les termes au pied de la lettre, puisque les hommes sont bien éloignés de mettre une exactitude philosophique dans leurs discours. Ne dit-on pas habituellement qu'on a passé trois jours et trois nuits auprès d'un malade, quoiqu'on l'ait quitté chaque jour pour aller prendre ses repas, et pour dormir quelques heures? L'Écriture elle-même nous offre des exemples assez nombreux de cette licence dans le langage; et pour n'en citer qu'un seul, nous ferons remarquer que lorsque Jacob dit à son beau-père Laban, que, pendant les vingt années qu'il avait été à son service, il était brûlé par la chaleur durant le jour, et pénétré de froid durant la nuit, et que le sommeil fuyait de ses yeux (Gen. XXXI, 40), personne n'entend qu'il a passé tout ce temps sans dormir, exposé aux rigueurs du chaud et du froid : on pense seulement qu'il a souvent essuyé les ardeurs du soleil et le froid de la nuit, et qu'il a souvent passé la nuit sans dormir. Telle est la manière de parler usitée parmi les hommes. Puisque tel est le langage populaire, qui, comme nous l'avons remarqué, est celui des auteurs sacrés, il faut donc croire que les amis de Job n'ont pas passé auprès de lui sept jours et sept nuits sans le quitter un seul instant, ce qui ne paraît pas praticable; mais seulement qu'ils sont restés sept jours et sept nuits auprès de lui, en ne le quittant que le temps nécessaire pour satisfaire aux besoins de la vie.

ARTICLE II.

DU BOIS MORT QUI POUSSE DES REJETONS.

Nous lisons encore dans ce même livre (XIV, 7-10, 14) que Job, déplorant la misère de l'homme, s'exprime ainsi : « Un arbre n'est point sans espérance. S'il est coupé une fois, il ne laissera pas de reverdir, et ses branches poussent de nouveau. Quand sa racine serait vieillie dans la terre, quand son tronc serait mort dans la poussière ; il ne laissera pas de pousser aussitôt qu'il aura senti l'eau, et il se couvrira d'un bois épais comme lorsqu'il a été planté. Mais quand l'homme est mort une fois, *que son corps*, séparé de son esprit, est consumé, que devient-il?..... Quand l'homme est mort, il ne ressuscitera point. » Or, disent les adversaires de nos divines Écritures, ce discours de Job n'est-il pas évidemment contraire à la vérité ? Et dès lors quelle confiance peut-on avoir dans la véracité et l'inspiration de l'écrivain qui a composé ce livre ? On ne voit jamais, en effet, qu'un tronc mort pousse des rejetons aussitôt qu'il a ressenti l'eau, et qu'il se couvre d'un bois épais comme lorsqu'il a été planté.

Nous signalerons d'abord dans cette objection un défaut de logique trop grave pour être passé sous silence. Job aurait pu avancer dans son discours des choses contraires à la vérité, sans qu'on fût autorisé pour cela à révoquer en doute la véracité et l'inspiration de l'auteur sacré qui nous l'a transmis. Job n'était nullement infaillible dans ses idées et ses discours particuliers; et son livre, en nous les rapportant, ne nous présente pas comme vérité ce qui pourrait s'y trouver de faux et d'erroné; ce qui serait pourtant le seul cas où les incrédules auraient quelque droit de rejeter le livre lui-même, comme n'étant pas véridique et encore moins muni du sceau de l'autorité divine[1].

Tout le monde convient, en effet, que lorsqu'un tronc est entièrement mort, on ne peut en l'humectant lui faire pousser de nouveaux rejetons; mais il arrive assez souvent qu'un tronc

[1] Voy. à ce sujet ce que nous avons dit dans notre *Introduction historique etc.*, t. III, p. 383 et suiv.

qui paraît entièrement mort conserve même pendant plusieurs années, dans l'intérieur, quelque fibre vivante, qui ne reste dans l'inaction que faute d'eau, et qui, dès qu'elle est humectée, pousse un rejeton qui se multiplie dans la suite, et se partage en plusieurs branches. En voici des exemples.

Pline rapporte qu'un platane de l'île Antandros, qui avait quinze coudées de haut et quatre aunes de tour, ayant été raboté de tous côtés, revint en sa première verdeur, et vécut encore longtemps[1].

Le même auteur dit qu'on a vu un olivier brûlé entièrement qui reprit une nouvelle vie, et des figuiers qui, rongés tout autour par les sauterelles, germèrent de nouveau[2]. Lorsqu'on dit que cet olivier était entièrement brûlé, il ne faut pas croire qu'il eût été réduit en cendres, puisqu'il revécut, mais seulement qu'il avait été brûlé de tous les côtés jusqu'à une certaine profondeur.

En parlant du laurier, Pline dit encore que sa racine est tellement vivace, que lors même que le tronc est entièrement desséché, elle donne bientôt un nouvel arbre plus vigoureux que le premier[3]. Mais Pline n'est pas le seul naturaliste qui nous offre des exemples de ce genre. Théophraste raconte dans son Histoire des plantes (l. IV, XIX), qu'à Stagire, dans l'académie, un peuplier blanc qui était tombé, ressuscita.

Liceti, célèbre médecin italien, nous raconte qu'il avait vu dans le jardin de son oncle un tronc d'olivier, plus de dix ans après avoir été coupé, séparé de ses racines et de ses branches, élevé de terre et cloué sur deux appuis de bois, proche d'un puits, reverdir, jeter des fleurs, et produire des fruits la même année, et plusieurs autres depuis[4].

[1] « Antandri platanus etiam circumdolatis lateribus restibilis sponte facta, vitæque reddita, longitudine quindecim cubitorum, crassitudine quatuor ulnarum (l. XVI, c. XXXII). »

[2] « Oliva in totum ambusta revixit, et derosæ a locustis ficus germinavere (*Ibid.* l. XVII, c. XXXVIII). »

[3] « Vivacissima (lauri) radix, ita ut si truncus inaruerit, recisa arbor mox lætius fructificet (l. XV, c. XXX). »

[4] Licetus, *De his qui diu vivunt sine alimento*, l. III, c. VII.

Jules-César Scaliger rapporte que dans un coin de son jardin, où il avait arraché une acanthe, dont il ne parut aucune trace pendant huit ans, il la vit renaître et pousser, ce temps-là passé, comme auparavant, assez près du même lieu[1].

L'état des plantes, selon que le remarque Sennert, n'est pas toujours tel qu'on pourrait le juger sur les simples apparences; quelquefois celles que l'on croyait détruites sont seulement cachées, et retournent sous leur première figure ou sous une autre[2].

Il n'est pas besoin, pour que la préférence que Job donne aux arbres sur l'homme, au sujet de la durée de la vie, soit juste, que tous les troncs morts revivent et poussent des rejetons; il suffit qu'il s'en trouve assez souvent à qui cela arrive, tandis qu'il n'arrive jamais à l'homme mort de renaître ainsi. Ajoutez encore la prérogative que les arbres vivants ont sur nous, de se donner de nouvelles branches, lorsqu'on les a privés de celles qu'ils avaient, avantage que l'homme n'a pas, car il ne lui revient point de nouvelles jambes, ou de nouveaux bras, à la place de ceux qu'on lui a coupés.

ARTICLE III.

DE L'AUTRUCHE.

L'auteur du livre de Job fait tenir à Dieu le langage suivant : « Lorsqu'elle (l'autruche) abandonne ses œufs dans la terre, sera-ce toi qui les échaufferas dans la poussière? Elle oublie qu'on les foulera peut-être aux pieds, ou que les bêtes sauvages les écraseront. Elle est dure et insensible à ses petits, comme s'ils n'étaient point à elle. Elle a rendu son travail inutile sans y être forcée par aucune crainte. Car Dieu l'a privée de sagesse, et ne lui a point donné l'intelligence (XXXIX, 14-17). » Voilà ce que Dieu dit, selon l'auteur du livre de Job. Or, objectent les incrédules, la science tient un langage tout opposé. En effet, le savant voyageur Kolbe, qui, comme le re-

[1] J. C. Scaliger, *Exercitat.* CXL.

[2] Formas plantarum non semper quandò putantur periisse, sed quæ abolitæ putabantur aliquandiu delitescere, et postliminio in vitam redire, seu sub pristino, seu sub alio schemate (*Ad Hypom. Physic.* l. V, c. VII. »

marque Réaumur, a résidé pendant neuf à dix ans au cap de Bonne-Espérance, et uniquement pour y faire des observations, fait couver les autruches de la manière dont couvent les poules et les oiseaux de tant d'autres espèces[1]. « Il assure, continue Réaumur, qu'il a eu occasion d'observer même très-souvent, que l'autruche mâle et la femelle se chargent alternativement du soin de couver les œufs qui sont posés sur le sable; il ajoute que les petits ne sauraient marcher que quelques jours après celui où ils sont nés, et que jusqu'à ce qu'ils soient en état d'aller chercher de la nourriture, le père et la mère leur apportent de l'herbe[2]. »

Le même Réaumur, en louant les expéditions courageuses que l'histoire naturelle a fait entreprendre au célèbre voyageur Adanson, dit encore : « Ce n'est pas ici le lieu de rendre compte des faits curieux qu'elles lui ont appris; mais ce l'est de dire qu'il m'a marqué (dans une de ses lettres datée du Sénégal, du 15 août 1749), qu'il était très-certain que les autruches couvaient leurs œufs au Sénégal, mais seulement pendant la nuit. Ce que nous avions simplement conjecturé devoir être, poursuit Réaumur, peut donc à présent être regardé comme un fait qui justifie les autruches de l'indifférence pour leurs œufs dont on les avait accusées, et qui est à l'honneur de ces oiseaux, à qui on avait reproché une sorte d'imbécillité; au lieu que les autres se tiennent continuellement sur leurs œufs, les autruches ne couvent les leurs que dans les temps où ils demandent à être couvés[3]. »

Buffon lui-même confirme par son témoignage la vérité de ces relations. Après avoir dit que le temps de la ponte des autruches dépend du climat qu'elles habitent, il ajoute : « La température du climat influe aussi beaucoup sur leur manière de

[1] Kolbe, *Description du cap de Bonne-Espérance*, t. III, p. 170.

[2] Réaumur, *Nouvel art de faire éclore et d'élever, en toutes saisons, des oiseaux domestiques de toutes espèces, soit par le moyen de la chaleur du fumier, soit par le moyen du feu ordinaire;* cité dans Bullet, *Réponses critiques*, t. II, p. 139, 140. Paris, 1826.

[3] *Ibid. apud Répons. crit.* p. 141, 142.

couver; dans la zone torride, elles se contentent de déposer leurs œufs sur un amas de sable qu'elles ont formé grossièrement avec leurs pieds, et où la seule chaleur du soleil les fait éclore; à peine les couvent-elles pendant la nuit, et cela même n'est pas toujours nécessaire, puisqu'on en a vu éclore qui n'avaient point été couvés par la mère, ni même exposés aux rayons du soleil[1]. Mais, quoique les autruches ne couvent point ou que très-peu leurs œufs, il s'en faut beaucoup qu'elles les abandonnent; au contraire, elles veillent assidûment à leur conservation et ne les perdent guère de vue; c'est de là qu'on a pris occasion de dire qu'elles les couvaient des yeux à la lettre; et Diodore rapporte une façon de prendre ces animaux, fondée sur leur grand attachement pour leur couvée : c'est de planter en terre, aux environs du nid et à une juste hauteur, des pieux armés de pointes bien acérées, dans lesquelles la mère s'enferre d'elle-même, lorsqu'elle revient avec empressement se poser sur ses œufs[2]. »

Ainsi, concluent les incrédules, d'après l'auteur du livre de Job, DIEU avancerait une fausseté, lorsqu'il dit que l'autruche abandonne ses œufs dans la terre, et qu'elle est dure et insensible à ses petits, comme s'ils n'étaient point à elle. Au reste, cet écrivain n'est pas le seul qui soit tombé dans cette erreur; il paraît qu'elle était commune aux auteurs bibliques, puisque Jérémie en particulier l'a commise lorsqu'il a dit : « Les bêtes fauves ont découvert leurs mamelles et donné du lait à leurs petits; mais la fille de mon peuple est cruelle comme une autruche qui est dans le désert (Thren. IV, 4). »

Nous avons déjà fait remarquer plus d'une fois que les auteurs sacrés n'ayant point eu pour but de nous apprendre les vérités philosophiques, ont dû parler de l'ordre du monde et des choses naturelles, non selon l'exactitude scientifique, mais à la manière dont le commun des hommes en parle ordinaire-

[1] « Jannequin, étant au Sénégal, mit dans sa cassette deux œufs d'autruche bien enveloppés d'étoupes; quelque temps après il trouva que l'un de ces œufs était près d'éclore. »

[2] Buffon, *OEuvres complètes*, t. IV, p. 101. Paris, F. D. Pillot, 1837.

ment, c'est-à-dire selon les apparences de ces choses[1]. Or, si nous appliquons ce principe incontestable à la question présente, toute l'argumentation de nos adversaires tombera d'elle-même. En effet, les hommes ont vu l'autruche placer ses œufs dans le sable, les abandonner ensuite, tandis que tous les autres oiseaux les couvaient avec soin; dès lors ils l'ont accusée d'insensibilité et de cruauté envers ses petits. Cette opinion s'est transmise d'âge en âge sans qu'on se soit mis en peine d'en examiner la vérité, les philosophes n'ayant pas été à portée de le faire, les autres n'en ayant pas eu la curiosité; comme cette erreur était indifférente, et qu'elle était universellement répandue, les écrivains inspirés ne l'ont point attaquée; ils se sont contentés de s'en servir pour imprimer plus fortement les vérités qu'ils enseignaient. Ainsi, dans l'endroit que nous examinons, Dieu, pour montrer que sa bonté s'étend sur toutes ses créatures, dit que lorsque l'autruche abandonne ses petits il en prend soin lui-même. Ainsi Jérémie, pour faire connaître la dureté des femmes de Jérusalem envers leurs enfants dans le temps du siége de cette ville, dit qu'elles ont été plus cruelles que l'autruche, puisqu'elles ont mangé ceux à qui elles avaient donné le jour.

Il nous semble cependant que se contenter de cette réponse, quelque solide qu'elle soit, serait faire une concession à laquelle nous ne sommes nullement obligé. Car si on remarque avec attention les passages mêmes des naturalistes que nos adversaires citent contre le texte sacré, on y trouvera plus d'un argument propre à le justifier. D'abord on y voit que dans certains cas les mères ne couvent pas leurs œufs après la ponte, et qu'elles les abandonnent sur le sable. Or, les auteurs arabes enseignent généralement que ces œufs ainsi délaissés sur le sable se corrompent et se détruisent. Quant à ce que les naturalistes disent, que la mère tout en quittant ses œufs et sa couvée, ne les néglige pas pour cela, mais qu'elle a toujours sur eux un œil ouvert et attentif, des faits qui paraissent dûment con-

[1] Voyez en particulier les réflexions que nous avons faites sur ce sujet, p. 24, 25.

statés par l'observation, prouvent que ce soin et cette vigilance n'ont pas toujours lieu, et que par conséquent les assertions des naturalistes qu'on nous oppose peuvent être vraies pour un certain nombre de faits, mais non pas absolument pour tous les cas. Ce qui est incontestable, c'est que sous ce rapport l'autruche offre une différence essentielle avec les autres animaux, et que cette différence lui donne toutes les apparences d'une cruauté qu'il n'est jamais venu dans l'esprit d'aucun observateur d'attribuer à aucune autre famille animale.

Ajoutons que ce reproche ne repose pas uniquement sur des fables populaires. Ce ne sont pas seulement les poëtes arabes qui ont parlé comme le fait le livre de Job, ce sont encore leurs naturalistes. On nous dira sans doute qu'ils ne sont pas toujours d'une grande autorité, vu leur peu de critique; mais nous répondrons que dans ce qui est comme ici de pure observation, leur témoignage ne doit pas être si légèrement récusé. Et Rosenmüller, tout rationaliste qu'il est, reconnaît franchement que le savant voyageur Shaw, dont l'exactitude est passée en proverbe, explique par ses propres observations tout le passage de Job sur l'autruche, et qu'il confirme par son autorité tous les témoignages que Bochart et Schultens ont recueillis des auteurs arabes[1].

Quant à la stupidité de l'autruche, nous conviendrons sans peine, avec les naturalistes modernes, qu'elle a pu être exagérée par les anciens; mais il est impossible de prouver qu'il n'y a pas un fond de vérité dans ce qu'ils en ont dit. On lit dans le *Nouveau dictionnaire d'histoire naturelle* (t. III, p. 20) : « L'autruche a l'ouïe fine et la vue perçante; mais en même temps les sens du goût et de l'odorat extrêmement obtus et presque nuls. C'est à cette oblitération de ces deux sens, autant qu'à son excessive voracité, qu'il faut attribuer le peu de discernement dans le choix de sa nourriture... Il est certain que l'estomac de l'autruche digère ou dissout en partie les corps durs..., mais ces animaux sont souvent victimes de leur

[1] Rosenmüller, *Schol. in Job.* XXXIX, 17.

aveugle et insatiable gloutonnerie. » On lit encore dans le même ouvrage : « C'est avec ses coursiers si renommés que l'Arabe fait la chasse à l'autruche ; c'est un des exercices dans lequel il déploie le plus d'adresse et d'industrie, comme son cheval le plus d'impétuosité ; et si l'oiseau apportait plus d'intelligence dans sa fuite, sa course, plus rapide que celle du cheval le plus léger, l'aurait bientôt mis hors des atteintes et même hors de la vue de ses ennemis (p. 92). »

Déjà Buffon avait dit : « L'autruche est un des oiseaux dont les sens du goût, de l'odorat et même celui du toucher dans les parties internes de la bouche, sont les plus émoussés et les plus obtus ; en quoi il faut convenir qu'elle s'éloigne beaucoup de la nature des quadrupèdes[1]. »

Ces considérations paraissent assurément suffisantes pour prouver que l'autruche n'a pas reçu comme les autres animaux l'intelligence et la sagesse. Au reste, quand l'auteur du livre de Job nous la représente ainsi privée de ce don de la nature, il justifie lui-même son assertion par ces paroles : « Elle abandonne ses œufs sur la terre, sans penser qu'on les foulera peut-être aux pieds, ou que les bêtes sauvages les écraseront. »

ARTICLE IV.

DE LA BALEINE.

L'auteur du livre de Job fait encore dire à DIEU : « Peux-tu tirer Léviathan hors de l'eau avec l'hameçon, ou le prendre par la langue ? Passeras-tu un jonc dans ses narines, et lui perceras-tu la mâchoire avec une épine ?... Te joueras-tu de lui comme d'un oiseau, et le lieras-tu pour servir de jouet à tes servantes[2] ? » DIEU, disent les incrédules, représente ici la prise de la baleine comme une chose qui est au-dessus des forces de l'homme, ce qui est démenti par l'expérience ; car depuis qu'au quinzième siècle nos Basques eurent le courage d'aller à la pêche des baleines, on en a pris et l'on en prend encore chaque année un très-grand nombre.

[1] Buffon, *Œuvres complètes*, t. IV, p. 103.

[2] Job. XL, 25, 26, 29 ; selon la Vulgate XL, 20, 21, 24.

Nous répondrons d'abord qu'il n'est pas certain que l'hébreu LIVYATHAN signifie la *baleine;* il nous semble que Bochart a passablement bien prouvé que le terme employé par l'auteur sacré désigne le crocodile. Il est du moins incontestable que tous les caractères sous lesquels l'Écriture nous dépeint cet énorme animal conviennent parfaitement au crocodile[1]. Mais supposons, avec le plus grand nombre des interprètes, qu'il s'agisse réellement de la baleine, nos adversaires n'y gagneront pas beaucoup. En effet, DIEU fait ici une opposition des poissons communs avec la baleine. Après avoir supposé que ceux-là sont pris avec l'hameçon, et qu'on peut les conserver vivants, il dit, par une interrogation qui vaut une négation, que l'homme ne pourra pas ainsi traiter la baleine ; qu'il ne pourra la conserver vivante comme on conserve les autres poissons. Tout cela est encore vrai aujourd'hui, et le sera toujours; car si l'on prend des baleines ce n'est point à l'hameçon : on ne les prend pas vivantes, mais mortes ou mourantes. Ainsi, l'expérience ne contredit point l'Écriture, qui n'assure pas que l'on ne peut point prendre des baleines; mais qu'on ne peut les prendre à l'hameçon, qu'on ne peut les prendre vivantes.

CHAPITRE XII.

DU LIVRE DES PROVERBES.

ARTICLE I.

DES FOURMIS.

On lit au chapitre VI, versets 6-8, que la fourmi prudente et sage prépare sa nourriture pendant l'été, et qu'elle recueille pendant le temps de la moisson ce qu'elle devra manger durant l'hiver. Mais, objectent les incrédules, la science dément cette prétendue prévoyance de la fourmi; nous avons pour garants de cette assertion tous les naturalistes qui ont étudié avec soin les mœurs de ce petit insecte; nous nous bornerons à citer le

[1] Voy. sur ce sujet notre *Introduction historique etc.*, t. II, p. 126, 127.

témoignage de quelques savants. Swammerdam dit formellement qu'il n'a jamais aperçu dans les fourmillières ces divers appartements construits avec art, et disposés selon les lois de l'architecture dont les auteurs font mention, ni observé que les fourmis, pendant l'été, amassent des provisions pour l'hiver, ce qui l'autorise à penser qu'elles ne mangent rien tant que l'hiver est rigoureux, comme cela est ordinaire à la plupart des insectes, et à quelques espèces d'abeilles, qui, dans le temps froid, s'abstiennent absolument de toute nourriture. Réaumur s'exprime encore là-dessus d'une manière plus précise dans les termes suivants : « Quelque établi qu'il soit que l'industrieuse et prudente fourmi se fait pendant l'été des magasins qui doivent servir à la nourrir pendant l'hiver, tous ces prétendus magasins n'ont rien de réel ; cent et cent recherches m'ont appris que les fourmis ne savent ce que c'est que de faire des provisions. Quand elles portent des grains de blé et d'autres grains à leurs habitations, elles les y portent précisément comme les brins de bois, pour les faire entrer dans la construction de leur édifice..... Il n'y a peut-être point d'insectes à qui toute cette prévoyance et tout ce travail fussent plus en pure perte. A quoi serviraient des amas de blé pendant l'hiver à des fourmis qui le passent amoncelées les unes sur les autres, et si immobiles qu'elles semblent mortes ? Bien loin qu'elles eussent la force d'entamer des grains de blé, elles n'ont pas alors celle de se mouvoir..... La vraie prudence des fourmis se réduit à se mettre le plus à l'abri qu'il leur est possible du froid, dont un degré assez médiocre est capable de les priver de tout mouvement. Vers le commencement de mars, il y a ordinairement des jours assez chauds pour les ranimer ; alors elles commencent à paraître ; elles vont chercher de la nourriture. »

François Carré, qui, dans une dissertation sur la police des fourmis, insérée au Mercure de France du mois de mai 1749, assure avoir étudié ces insectes depuis près de trente ans, appuie de son suffrage la décision de Réaumur touchant l'état d'engourdissement où ils vivent pendant l'hiver : « J'ai fait fouiller, dit-il, en été, en hiver, dans le printemps et l'automne,

une infinité de fourmillières, sans jamais avoir découvert ces prétendus magasins dont les rameaux s'étendent au large, ces greniers souterrains, composés de plusieurs chambres qui s'entre-communiquent par des galeries, et qui sont creusées si avant que les pluies et les neiges ne pénètrent point jusqu'à leur voûte, comme s'exprime Rollin sur la foi de quelques naturalistes, ce qui m'a autorisé à décider que le sentiment commun n'est qu'une erreur. Ce qu'il y a de vrai, c'est que si une fourmillière est à portée de quelques grains battus, les fourmis y charrient continuellement. Si l'on fouille alors cette fourmillière, on y trouvera ce qu'elles n'auront pu consommer; mais, dans tout autre temps, on n'y trouve aucune provision. Lorsque les graines, ainsi amassées à la hâte, commencent à fermenter et à se pourrir, les fourmis les emportent hors de leurs retraites avec la même activité qu'elles les y avaient portées. Puisque les fourmis passent une partie de l'automne, l'hiver entier, et une partie du printemps dans le sommeil, elles n'ont pas besoin de provisions. »

Pierre Hubert, fils du célèbre naturaliste de ce nom, et qui a étudié avec plus de soin et de sagacité qu'aucun autre naturaliste, dit à peu près les mêmes choses dans ses *Recherches sur les fourmis indigènes.*

De son côté, le savant Latreille, qui a fait aussi une étude toute particulière de ces insectes, ajoute : « On a célébré avec raison la prévoyance de ces insectes et leur amour insatiable pour le travail. Mais on se méprend en partie sur leur but. Ils n'amassent point de provisions de bouche pour l'hiver, puisqu'ils sont alors engourdis et incapables de prendre de la nourriture. Les grains de blé et autres différentes substances qu'ils charrient dans les beaux temps, ne sont que des matériaux de construction, et destinés à étendre et à consolider leurs ouvrages[1]. »

Enfin, tous les naturalistes de nos jours sont dans le même sentiment.

[1] *Nouveau Diction. d'histoire naturelle*, art. Formicaires, t. XII, p. 12. Paris, Déterville, 1817.

Cette objection est beaucoup plus spécieuse que solide. D'abord les naturalistes eux-mêmes reconnaissent que les fourmis ont une certaine prévoyance : « Elles élèvent et nourrissent convenablement dans des sortes d'étables, dit Duméril, d'autres espèces d'insectes, et surtout des pucerons, qu'elles soignent pour les traire, et pour en obtenir un aliment assuré dans les temps de disette, comme nous tenons en domesticité nos vaches, nos chèvres, nos brebis. Ces mulets nourrissent eux-mêmes toutes les larves, celles des mâles, des femelles et des neutres; ils les protégent aussi sous la forme de nymphes, et pendant tout le temps que ces individus peuvent être utiles et nécessaires à la société[1]. » Déjà Hubert avait dit fort agréablement : « Une fourmillière est plus ou moins riche, selon qu'elle a plus ou moins de pucerons; c'est leur bétail; ce sont leurs vaches et leurs chèvres : on n'eût jamais pensé que les fourmis fussent des peuples pasteurs[2]. » Le même savant dit encore, en parlant des fourmis : « Lorsque l'hiver n'est pas rigoureux.... leur activité n'est pas interrompue. Sans des ressources particulières, elles seraient donc alors exposées à périr. Les pucerons fournissent à leurs besoins..... Les fourmis, qui n'ont point l'instinct de se les approprier, connaissent du moins les lieux où ils sont cachés, et rapportent à leurs compagnes le peu de miellée qu'elles ont recueillie auprès d'eux. Elles leur font part de ces sucs liquides, dont l'évaporation est alors très-lente ou presque insensible[3]. »

En second lieu, nous ferons observer que l'objection de nos adversaires est appuyée sur une supposition dont nous pouvons légitimement contester la vérité. Nos adversaires supposent en effet que le livre des Proverbes enseigne que les fourmis conservent pour l'hiver les provisions qu'elles amassent pendant l'été; mais ni le texte original ni les anciennes versions ne portent une semblable leçon; on y lit seulement, que

[1] A. M. Constant Duméril, *Éléments des sciences naturelles*, t. II, p. 132. Paris, 1830, 4e édit.

[2] *Nouveau Diction. d'histoire naturelle*, art. Fourmis, p. 83.

[3] *Ibid.* p. 84, 85.

pendant l'été elles profitent du temps de la moisson pour recueillir leur nourriture; mais il n'y est nullement question de l'hiver. De même, l'auteur revient au chapitre xxx, verset 25, sur les fourmis; il répète bien qu'elles préparent pendant l'été leur nourriture; mais il ne dit nullement qu'elles font des provisions pour l'hiver. D'ailleurs cette addition ne paraît nullement nécessaire au but et au dessein général de cet écrivain, qui est simplement de chercher à tirer le paresseux de son oisiveté et de sa torpeur, en lui citant l'exemple de la fourmi, qui, quoiqu'un des animaux les plus petits et les plus faibles (*populus infirmus*, hébr. *non validus*), sait profiter de la chaleur de l'été pour sortir de sa fourmillière, où le froid de l'hiver la tient captive une partie de l'année; et ne manque pas de courir partout où la moisson lui offre un aliment; et cela sans qu'elle ait un maître, un chef, un prince, pour la diriger et la conduire. En renfermant dans ce cadre, qui est celui du texte sacré, l'éloge de son habileté et de sa diligence, la fourmi peut parfaitement être proposée pour exemple aux hommes lâches et paresseux.

Mais en supposant même que le texte sacré n'exprime pas explicitement toute la pensée de l'auteur, parce que le style concis de la Bible permet bien souvent de sous-entendre le complément d'une phrase, l'objection de nos adversaires ne serait cependant pas sans réponse. En effet, c'est une des règles de l'apologue, qu'il n'est pas nécessaire que l'objet de comparaison soit réel ou même possible, mais il suffit qu'il soit propre à l'application qu'on y fait. La similitude, la comparaison, l'exemple, sont des apologues abrégés. Or, quel est le but de la similitude ou comparaison? C'est de faire connaître de plus en plus le sujet dont on parle en le comparant à un autre qui a quelque ressemblance avec lui. Quel est le but de l'exemple? C'est de donner un modèle de conduite, et d'animer à l'imiter par la vue de ce que pratique celui qu'on donne pour modèle; or, dans l'un et dans l'autre cas, l'apparence ou l'opinion est aussi propre que la vérité à produire ces effets.

On croit communément que la colombe est sans fiel; dès

lors, sans examiner la vérité du fait, on dira à un vindicatif qu'il faut être sans fiel comme la colombe. Qu'on propose pour modèle un hypocrite qui sait si bien se masquer qu'il est universellement cru homme de bien; sa conduite sera aussi propre à inspirer de bonnes mœurs que s'il était vertueux.

Les hommes voient les fourmis emporter pendant l'été quantité de grains dans leurs fourmillières; ils ne les voient point sortir l'hiver pour chercher de la nourriture; ils les voient reparaître pleines de vie au printemps, ils ont naturellement conclu de là qu'elles s'étaient nourries pendant l'hiver du blé qu'elles avaient recueilli au temps de la moisson: telle a été jusqu'à nos jours l'opinion de tous les hommes sans exception. Cette opinion ainsi établie, on a pu, sans faire de plus amples recherches, les proposer pour modèle aux paresseux, qui, passant la belle saison dans l'oisiveté, se trouvent dans l'indigence pendant l'hiver. Il y a plus; c'est que lors même qu'on a reconnu la fausseté de ces créances vulgaires, on ne laisse pas de les conserver dans le langage. Il y a longtemps que les sirènes sont reléguées parmi les fables, on dit cependant tous les jours qu'une jeune personne qui a une belle voix chante comme une sirène.

ARTICLE II.

DU JUSTE QUI PÈCHE SEPT FOIS LE JOUR.

Un incrédule moderne, auteur des *Nouvelles libertés de penser*, fondé sur le chapitre XXIV, verset 16 du livre des Proverbes, dit que « le plus juste fait des infidélités à DIEU sept fois par jour, c'est-à-dire plusieurs fois; » d'où il conclut que « la religion est bien peu proportionnée à l'humanité. »

Il est bien facile de répondre à cette difficulté, si toutefois c'en est une. Car elle porte évidemment à faux dans toutes ses parties. D'abord, le passage des Proverbes est cité d'une manière tout à fait inexacte; le voici tel qu'il se lit dans le texte hébreu et dans toutes les versions: « Le juste tombera sept fois et se relèvera; mais les impies échoueront contre le mal. » La Vulgate a parfaitement rendu l'idée du texte hébreu en le tra-

duisant par *corruent*. Ainsi, les mots *par jour* sont de l'invention de notre adversaire; du moins il les suppose dans le texte, où on les chercherait en vain.

Ce n'est pas le seul vice de l'objection. Le terme hébreu NAPHAL (נפל), tomber, se lit plus de quatre cents fois dans l'Écriture; mais il n'y signifie pas une seule fois *pécher*. Les Septante et l'auteur de la Vulgate ne l'ont jamais traduit ainsi, quoiqu'ils lui aient donné plusieurs significations, outre la primitive, qui est celle de *tomber*. Il ne faut donc pas prendre pour des péchés les chutes dont il est ici parlé; mais on doit entendre par là des disgrâces, des malheurs, des afflictions, des épreuves; car telle est la signification du mot *tomber* dans un très-grand nombre d'endroits de l'Écriture. DIEU promet ici au juste que, quoiqu'il tombe dans plusieurs malheurs, il l'en tirera. C'est la même promesse que celle que nous lisons dans Job : « DIEU, après t'avoir affligé six fois, te délivrera, et à la septième il ne permettra pas même que le mal te touche (Job. vers. 19). » Et dans le psaume XXXIII, verset 20 : « Les justes sont exposés à beaucoup d'afflictions, et le Seigneur les délivrera de toutes ces peines. » De même, dans le psaume XXXVI, verset 24 : « Lorsque le juste tombera il ne se brisera point, parce que le Seigneur met sa main sous lui. »

La protection que DIEU promet aux justes se fait encore sentir par l'opposition de la conduite qu'il tient à l'égard des impies; car, après avoir assuré qu'il délivrera le juste de ses malheurs, il dit que les impies tomberont dans le mal, sans ajouter qu'il les en tirera, marquant par ce silence qu'il les y laissera pour les punir de leurs désordres. D'ailleurs, quand on lit attentivement ce chapitre des Proverbes, il est impossible de ne pas voir qu'il n'est susceptible d'aucun autre sens.

L'expression *pécher sept fois le jour* se trouve bien dans la Bible, mais c'est dans un sens tout particulier; ainsi on lit dans saint Luc (XVII, 4) : « Si ton frère pèche contre toi sept fois en un jour, et que sept fois en un jour il revienne à toi en disant : J'en ai du repentir; pardonne-lui. » On voit clairement de prime abord que ce passage n'a aucun rapport avec celui des Pro-

verbes. Or, nous le répétons, c'est le seul dans l'Écriture où l'expression *sept fois*, qui dans le style biblique signifie *plusieurs fois*, *souvent*, se trouve jointe au verbe *pécher*.

CHAPITRE XIII.

DES PROPHÉTIES D'ISAIE.

Parmi les récits d'Isaïe qui ont donné lieu aux attaques de l'incrédulité, se trouve la rétrogradation de l'ombre du soleil sur l'horloge d'Achaz, racontée au chapitre XXXVIII de ses prophéties. Nous rappellerons au lecteur qu'ayant déjà discuté ce fait miraculeux en traitant des difficultés contenues dans les livres des Rois (pag. 105 et suiv), nous ne dirons rien ici de la narration du prophète.

ARTICLE I.

DE L'INAUGURATION DU PROPHÈTE ISAÏE.

On lit au chapitre VI, versets 1-9, des prophéties d'Isaïe le récit suivant : « L'année de la mort du roi Ozias, je vis le Seigneur sur un trône très-élevé ; le bord de sa robe remplissait le temple. Des séraphins se tenaient autour de lui ; ils avaient chacun six ailes ; deux leur voilaient le visage, deux recouvraient leurs pieds, et deux leur servaient à voler. Ils se criaient l'un à l'autre : Saint, saint, saint est le Seigneur, le DIEU Sabaoth ; toute la terre est pleine de sa gloire. A leur voix les portes s'ébranlèrent, et le temple fut rempli de fumée. Alors je m'écriai : Malheur à moi ! je suis perdu ! moi, dont les lèvres sont impures ; moi, qui habite au milieu d'un peuple impur comme moi, j'ai vu de mes yeux le roi JÉHOVA Sabaoth ! Et un des séraphins vola vers moi ; il portait dans sa main un charbon de feu qu'il avait pris sur l'autel. Et l'approchant de mes lèvres, il dit : Ce charbon en touchant ta bouche l'a purifiée ; ton iniquité est effacée ; tes péchés sont expiés. Aussitôt j'entendis la voix du Seigneur qui disait : Qui enverrai-je ? qui sera notre messager ? Me voici, répondis-je, envoyez-moi. Il me dit donc : Va, et dis à ce peu-

ple : Vous entendrez parfaitement, et vous ne comprendrez pas; vous verrez clairement, et vous ne saurez point discerner, etc. » Or, disent certains critiques, il est évident que tout ce récit a été inventé par Isaïe pour prévenir les mauvais effets de la haine du peuple, qui ne pouvait manquer de s'élever contre lui, à cause des invectives et des menaces qu'il devait lui adresser. Au moyen de cette apparition céleste, il imprimait à sa mission le sceau de l'autorité divine, et se déchargeait habilement de la responsabilité de ses discours au peuple. Pour prouver cette hypothèse, il ne faut que considérer la forme du récit. Dans quel autre but, en effet, l'auteur aurait-il accumulé tous ces symboles, toutes ces images, si propres à produire sur les esprits l'impression la plus vive?

Cette hypothèse, quoi qu'en disent ses partisans, est aussi arbitraire dans sa concéption que fausse en réalité; et la raison sur laquelle on prétend l'appuyer n'a, comme nous espérons le faire voir, aucun fondement solide. D'abord, le caractère que ce prophète a montré dans la longue durée de sa carrière prophétique prouve jusqu'à l'évidence qu'il n'était pas capable de recourir à un moyen aussi vil et aussi indigne d'un homme tel que lui; car, il ne faut point s'y tromper, c'eût été un mensonge et une imposture. D'un autre côté, qu'eût-il gagné par cet artifice? Ne fallait-il donc point qu'il établit par les moyens les plus sûrs et les plus légitimes l'autorité divine de sa mission? Le peuple se serait-il contenté de ses assertions? N'était-ce point pour lui une nécessité indispensable d'en établir la vérité? Ajoutons que son histoire elle-même atteste de la manière la plus expresse qu'il n'avait pas affaire à un peuple crédule dont on pouvait se jouer si facilement. D'ailleurs, la méfiance est toujours le premier sentiment qu'excite contre lui tout homme qui se donne pour l'envoyé de Dieu. Et s'il est réellement un faux apôtre, sans mission, il se garde bien de tenir des discours irritants; il met, au contraire, tous ses soins à flatter les passions de la multitude.

Quand on lit sans prévention ce chapitre, il est impossible de ne point apercevoir qu'il contient l'inauguration d'Isaïe au

ministère prophétique. On est confirmé dans ce sentiment, quand on voit que c'est dans de semblables visions que Jérémie et Ézéchiel ont reçu la consécration de prophètes de JÉHOVA. Mais ce qui frappe surtout dans ce rapprochement, c'est l'analogie qui se trouve entre la vocation prophétique de Jérémie et celle du fils d'Amos. Nous venons de voir qu'Isaïe, à la vue de JÉHOVA assis sur un trône élevé et entouré de chérubins qui chantent ses louanges, ayant confessé hautement son indignité en reconnaissant qu'il avait les lèvres impures et souillées, un des séraphins vint purifier ses lèvres en y appliquant un charbon de feu; or, voici ce que Jérémie a écrit de lui-même: « JÉHOVA m'ayant adressé sa parole, me dit : Avant de t'avoir formé dans les entrailles de ta mère, je t'ai connu ; avant que tu fusses sorti de son sein, je t'ai sanctifié et je t'ai établi prophète parmi les nations. Alors je me suis écrié : Ah ! ah ! ah ! Seigneur mon DIEU, je ne sais point parler, je suis un enfant. Et JÉHOVA reprit : Ne dis pas : Je suis un enfant; car tu iras partout où je t'enverrai ; et tout ce que je t'ordonnerai, tu le diras. Ne crains point de paraître devant les hommes, parce que je suis avec toi pour te délivrer. Alors JÉHOVA étendant sa main toucha ma bouche, et me dit : Voici que je mets mes paroles dans ta bouche, et que je t'établis en ce jour sur les nations et sur les royaumes pour arracher et pour détruire, pour perdre et pour dissiper, pour édifier et pour planter (I, 4-10). »

Qu'on se rappelle encore le récit de la mission de Moïse, et on comprendra aisément que celui de l'inauguration d'Isaïe n'a rien au fond qui ne soit fort simple et fort naturel. Isaïe a dû éprouver, en effet, tous les sentiments qu'il fait paraître dans cette narration.

Mais il est dans le récit même quelques traits qui, en bonne critique, ne permettent pas de le considérer comme une pure fiction imaginée par Isaïe, c'est d'abord la date de la vision que l'auteur a soin de rapporter, et qui indique, en effet, qu'il s'agit d'un événement historique; c'est encore cette exclamation du prophète : *Malheur à moi ! Je suis perdu ! mes yeux ont vu* JÉHOVA ; car c'était une persuasion assez générale chez les

anciens peuples, et chez les Hébreux en particulier, qu'on ne pouvait plus vivre après qu'on avait vu la Divinité.

Remarquons encore en faveur de la réalité historique de ce récit, que c'est uniquement par la lumière surnaturelle qu'il a puisée dans cette vision que notre prophète annonce des événements futurs qui se sont réellement accomplis. Ainsi, c'est dans cette apparition céleste qu'il prédit que toutes les villes de la Judée seront détruites, les maisons abandonnées, tout le pays changé en un vaste désert, et ses habitants dispersés dans les régions lointaines, etc. (VI, 11,12). Or, l'histoire nous apprend que cette triste prédiction a été accomplie à la lettre.

Nos adversaires prétendent tirer une preuve en leur faveur de la forme même du récit. Mais la description que fait Isaïe de cette vision n'a absolument rien qui doive nous choquer. D'abord, ces manifestations surnaturelles, ces visions célestes tiennent au fond même du gouvernement théocratique; elles appartiennent à son essence. Aussi depuis la première origine du peuple hébreu jusqu'à son extinction totale, on en trouve à toutes les parties de son histoire, sous toutes les diverses formes de son gouvernement. Nous ajouterons que ces sortes d'apparitions entrent dans le plan et l'économie de toute religion révélée; car sans parler de tous les faux cultes qui y ont prétendu, la religion chrétienne nous en offre des exemples dès sa fondation. Ainsi, la descente de l'Esprit saint sur JÉSUS-CHRIST à son baptême, et les paroles qui se firent entendre du ciel: *C'est ici mon fils bien-aimé en qui j'ai mis toute mon affection* (Matth. III, 16, 17); l'histoire de la *transfiguration*, où une nuée lumineuse apparut, et où les mêmes paroles se firent entendre (XVII, 5); la descente du Saint-Esprit au cénacle (Act. II, 2-4); l'apparition d'un ange aux apôtres, lorsqu'ils étaient en prison, pour les délivrer et leur ordonner d'aller prêcher hardiment dans le temple (vers. 19-20); la vision céleste dont saint Paul fut favorisé, lorsqu'il se rendait à Damas pour y persécuter les chrétiens, etc. (IX, 3-7).

Quant aux détails de la description, on en trouve de semblables dans les prophètes Jérémie, Ézéchiel, Daniel, Michée,

Amos. Les riches et amples vêtements du Seigneur, qui tombaient jusqu'à terre et remplissaient le temple, sont un symbole de sa majesté et de sa toute-puissance; car on sait que chez les Orientaux on estime la dignité des grands d'après les vêtements plus ou moins amples qu'ils portent; et Brisson fait observer que les Mèdes en particulier avaient des robes traînantes d'une longueur remarquable[1]. Enfin, le trône élevé sur lequel Isaïe représente DIEU assis, est encore une image empruntée de l'usage des Orientaux.

ARTICLE II.

DU COMMANDEMENT DE DIEU A ISAÏE D'ALLER NU.

On lit encore dans les prophéties d'Isaïe (xx, 2-4) : « JÉHOVA dit à Isaïe, fils d'Amos : Va, ôte le sac de dessus tes reins, et les souliers de tes pieds. Isaïe le fit, et il alla nu et sans souliers. Alors JÉHOVA dit : Comme mon serviteur Isaïe a marché nu et sans souliers, pour être un signe et un prodige qui marque ce qui doit arriver durant trois ans à l'Égypte et à l'Éthiopie; ainsi, le roi des Assyriens emmènera d'Égypte et d'Éthiopie une foule de captifs et de prisonniers de guerre, les jeunes gens et les vieillards tout nus et sans souliers. » Un tel récit, disent les incrédules, trahit de lui-même sa fausseté. Un ordre qui révolte ainsi la pudeur ne saurait venir de DIEU.

Ceux qui proposent cette difficulté ont raison de dire qu'une nudité telle qu'ils l'entendent révolte la pudeur, et on ne peut supposer que DIEU, qui est la pureté et la sainteté même, ait ordonné à son prophète de courir au grand jour dans les rues de Jérusalem sans avoir absolument aucun vêtement sur lui. D'ailleurs, les magistrats ne l'auraient pas souffert, et le peuple lui-même aurait probablement fait justice d'un outrage aussi violent fait à la pudeur.

Ainsi, Isaïe n'a point marché *tout nu* dans Jérusalem; il alla sans robe et sans tunique, comme les esclaves, auxquels on laissait de quoi couvrir leur nudité. Chez les Orientaux on appelle nu l'homme qui n'a sur lui que l'*ehram*, c'est-à-dire le vêtement

[1] Brisson. *De regno Persar*. l. II, § 186, p. 247, edit. Sylberg.

le plus intérieur. Tel est encore aujourd'hui en Orient le costume des paysans et celui des pèlerins qui se rendent à la Mecque.

Chez les Occidentaux eux-mêmes, le terme *nu* ne se dit pas toujours de celui qui n'a aucun habillement qui le couvre. On l'emploie aussi pour désigner ceux qui ne sont pas vêtus comme de coutume, comme leur condition exige qu'ils le soient. Lorsque Virgile dit : *Nudus ara, sere nudus*, laboure et sème étant nu, il n'entend sûrement pas que le laboureur soit entièrement découvert, mais qu'il n'ait que sa tunique. Aurélius Victor, dans ses *Hommes illustres* (chap. XVII), raconte que les députés du sénat qui allèrent annoncer à Quinctius Cincinnatus son élection au consulat le trouvèrent nu, qui labourait un petit champ qu'il avait au-delà du Tibre; et on lit dans Tite-Live (liv. III), que dès que cet illustre Romain les vit, il se fit apporter par sa femme sa toge, ou habit long qui se mettait sur la tunique, pour les recevoir décemment.

Le terme *gumnos* (γυμνὸς), *nu*, se prenait dans le même sens chez les Grecs. On lit dans une comédie d'Aristophane qu'un nommé Évaon vint nu, comme il semblait à plusieurs, et qu'il s'excusait de paraître ainsi, disant qu'il n'avait point de manteau.

Les Juifs employaient aussi ce terme dans le même sens, ainsi que nous allons le faire voir par plusieurs passages où il est parlé de nudité. Ainsi, on lit que David était nu, lorsqu'il dansait devant l'arche que l'on transportait par ses ordres à Jérusalem. Il avait cependant alors une tunique, puisqu'il était revêtu d'un éphod, qui était une espèce de ceinture dont on se servait pour serrer la tunique. Il avait de plus un manteau de byssus, comme on le voit dans les Paralipomènes (1 Par. XV, 27).

Lorsque le Sauveur, après sa résurrection, apparut à ses apôtres qui pêchaient dans la mer de Tibériade, Pierre ayant appris que c'était le Seigneur, prit son habit de dessus, car il était nu (Joan. XI), et se jeta dans l'eau pour aller à lui. Puisque Pierre prit son habit de dessus, il était donc revêtu de son habit de dessous, ou de sa tunique, dans le temps où l'on dit qu'il était nu. La Vulgate a rendu le terme grec *ependutês* (ἐπενδύτης),

qui est dans l'original, par *tunica;* mais ce mot signifie certainement un habit de dessus, comme tous ceux qui ont quelque connaissance du grec en conviennent. L'étymologie même de cette expression présente ce sens.

Saint Paul, parlant de lui-même, dit : *Nudi sumus*, nous sommes nus; sûrement il ne veut pas dire qu'il soit sans aucun vêtement; mais seulement qu'il est pauvrement et petitement habillé. Nous disons aussi dans notre propre langue qu'un homme est nu, lorsqu'il est si mal habillé qu'à peine il paraît couvert.

Il faudrait qu'Isaïe eût été entièrement fou pour imaginer un pareil commandement et pour l'attribuer à DIEU. Comment, en effet, pouvait-il espérer qu'il persuaderait au peuple que le DIEU de toute sainteté lui avait commandé, à lui un de ses prophètes, de faire une action qui devait être nécessairement la source d'une infinité de pensées condamnables? que DIEU voulait que l'on pratiquât une chose que toutes les nations qui ont fait quelque usage de leur raison ont toujours regardée comme honteuse et infâme? que DIEU, qui avait défendu de monter à son autel par des degrés, de crainte qu'il n'arrivât la moindre indécence dans l'exercice des fonctions de ses ministres, donnait lui-même à tout son peuple le spectacle le plus révoltant? spectacle qui d'ailleurs n'était point nécessaire pour la fin qu'il se proposait; car qu'est-ce que le Seigneur voulait faire connaître aux Juifs par la nudité de son prophète? Il voulait annoncer la future captivité des Égyptiens et des Éthiopiens. Il leur marquait par là que ces peuples allaient être esclaves des Assyriens. Il n'était pas nécessaire pour cela qu'Isaïe parût en public entièrement découvert. Il suffisait qu'il se montrât avec la seule tunique, qui était l'habillement des esclaves. Concluons donc qu'il n'est ici ordonné au prophète que de marcher en habit de captif, pour faire connaître par cette action typique quel serait bientôt l'état des Égyptiens et des Éthiopiens.

Plusieurs interprètes ont pensé que tout cela n'était arrivé à Isaïe qu'en songe ou dans une vision; mais ce sentiment contredit le sens littéral, celui qui se présente le plus naturellement.

D'ailleurs, comment cette action symbolique aurait-elle pu être un signe propre à convaincre les esprits, si elle ne s'était passée que dans un songe ou dans une vision du prophète? Un signe doit nécessairement être sensible pour ceux sur lesquels il est destiné à faire impression. Enfin, le récit d'un songe ou d'une vision semblable, fait au peuple par le prophète, n'aurait pas atteint le but qu'il se proposait. D'autres ont soutenu qu'Isaïe s'était réellement promené dans une nudité absolue. Suivant eux, ce qui serait un scandale pour nous est à peine remarqué dans l'Orient, où les esclaves, hommes et femmes, sont exposés nus dans les marchés, et où les paysans travaillent dans les champs sans aucun vêtement : mais cela n'est point exact. Ils ont tous au moins l'ehram, ce vêtement intérieur dont nous venons de parler. D'ailleurs, les considérations que nous venons d'exposer, et qui reposent sur des faits et des usages incontestables, répondent beaucoup mieux à l'objection des incrédules que ces hypothèses qui sont purement arbitraires.

CHAPITRE XIV.

DES PROPHÉTIES D'ÉZÉCHIEL.

Les incrédules prétendent que, suivant les prophéties d'Ézéchiel, DIEU donne à ce prophète certains ordres dont les uns sont d'une *exécution impossible*, les autres d'une *saleté dégoûtante*, et d'autres enfin d'une *absurdité complète;* examinons si ces reproches ont quelque fondement, en nous bornant toutefois aux principales difficultés élevées à cet égard par nos adversaires.

ARTICLE I.

DES ORDRES D'UNE PRÉTENDUE EXÉCUTION IMPOSSIBLE QUE DIEU DONNA A ÉZÉCHIEL.

D'après les prophéties d'Ézéchiel, disent les incrédules, DIEU aurait donné à ce prophète des ordres qu'il lui était évidemment impossible d'exécuter. Ainsi, par exemple, on lit au cha-

pitre III, versets 1-3, qu'Ézéchiel reçoit du Seigneur l'ordre de manger un livre, que le prophète le mange effectivement, et qu'il est doux à sa bouche comme le miel. On lit aussi au chapitre IV, 1-6, que DIEU ordonne au prophète de tracer sur une brique la ville de Jérusalem, d'en figurer le siége; ensuite de dormir le bras étendu et le visage tourné vers cette tuile, savoir : pendant trois cent quatre-vingt-dix jours sur le côté gauche, et pendant quarante jours sur le côté droit.

Cette objection n'est bien solide dans aucune de ses parties. L'ordre donné à notre prophète de manger un livre qui lui fut présenté, et sa soumission à ce commandement, n'ont rien de réel; tout cela s'est passé dans une vision prophétique, dont le sens est que le prophète a dû se pénétrer de ce livre, s'en nourrir, et qu'il a obéi à ce commandement. C'est ainsi que saint Jean dans une de ses visions, rapportée dans l'Apocalypse (X, 8-10), reçoit un ordre semblable et exprimé dans les mêmes termes que celui qui fut donné à Ézéchiel.

Quant au commandement que nous lisons au commencement du chapitre IV, un grand nombre d'interprètes n'y voient encore qu'une simple vision. Cette opinion peut parfaitement se soutenir, et nos adversaires n'ont aucune raison solide à y opposer. Cependant, lors même que le commandement aurait dû être réellement exécuté par le prophète, on ne saurait légitimement le regarder comme absolument impossible. Car d'abord, suivant ce qui est dit au verset 8 du même chapitre IV, Ézéchiel devait être attaché avec des chaînes, afin qu'il ne pût se déplacer. Cette position, il faut l'avouer, est très-pénible à la nature; mais sans recourir à l'exemple de cet homme dont parle Jérôme de Prado dans son commentaire sur ce passage, et qui, nu et garrotté, resta couché sur le même côté pendant quinze ans; sans parler même des faquirs qui gardent plusieurs années la même posture, ne voyons-nous pas tous les jours des malades forcés de se tenir pendant un long temps dans la même posture? Nous le répétons, la chose est difficile, mais non pas impossible. Peut-être, d'ailleurs, Ézéchiel ne demeurait-il dans cette position que pendant le jour, lorsqu'il pouvait être vu par ceux que

ce spectacle était destiné à instruire, et reprenait-il la nuit toute la liberté du mouvement dont il avait besoin. Car, il ne faut pas l'oublier, le but de ces actions symboliques et si singulières était de frapper plus vivement les esprits, et de produire sur les hommes beaucoup plus d'effet que les paroles. Ainsi, il suffisait que le prophète gardât sa position pendant que les Juifs prisonniers à Babylone pouvaient le voir, et rien ne l'empêchait de l'interrompre pendant la nuit.

Quant aux jours pendant lesquels Ézéchiel devait rester ainsi couché, ils figurent symboliquement des années, comme le dit formellement le texte même : « Tu te coucheras sur le côté gauche, et tu mettras les iniquités de la maison d'Israël sur ce côté-là; autant de jours que tu seras couché sur ce côté, tu te chargeras de leur iniquité. Je t'ai donné les années de leurs iniquités au nombre de trois cent quatre-vingt-dix jours; c'est ainsi que tu porteras leur iniquité. Et lorsque tu auras accompli ces années, tu te coucheras une seconde fois sur le côté droit, et tu prendras sur toi les iniquités de la maison de Juda pendant quarante jours, un jour pour une année. Ainsi, je t'ai donné un jour pour chaque année (IV, 4-6). » Ainsi, ces deux nombres peuvent s'expliquer ; car les iniquités d'Israël ont duré trois cent quatre-vingt-dix ans, et celles de Juda quarante. Les premières dataient de la séparation des tribus, et elles cessèrent à la ruine de Jérusalem. Or, d'après les chronologistes, cette période forme un espace de trois cent quatre-vingt-dix ans; c'est, entre autres, le sentiment de Michaëlis et de Rosenmüller. Pour les prévarications de Juda, elles peuvent se compter depuis le commencement de la mission prophétique de Jérémie. Or, depuis cette époque jusqu'à la destruction de Jérusalem il s'est écoulé quarante ans.

Le siége de Jérusalem, il est vrai, dura cinq cent quarante jours; ce qui dépasse de cent jours le repos d'Ézéchiel. Mais l'Écriture nous fait remarquer que le siége fut interrompu par l'arrivée des Égyptiens, qui le firent lever. Or, on peut supposer que cette interruption dura cent jours; et nous ne voyons pas sur quel fondement on pourrait rejeter cette supposition.

ARTICLE II.

DES ORDRES D'UNE PRÉTENDUE SALETÉ DÉGOUTANTE QUE DIEU DONNA A ÉZÉCHIEL.

On lit au même chapitre IV, versets 9-12, que DIEU commande à Ézéchiel de prendre du froment, de l'orge, des fèves, des lentilles, etc., et de s'en faire du pain; « et ce que tu mangeras, lui dit le Seigneur, sera comme un pain d'orge cuit sous la cendre; mais, au lieu de cendre, tu le couvriras devant eux de l'ordure qui sort de l'homme, que tu auras fait dessécher au soleil, et tu t'en serviras pour le faire cuire. » Ézéchiel n'ayant pu cacher le dégoût que cela lui causait: «Va, lui dit DIEU, je te donne de la fiente de bœuf, au lieu de ce qui sort du corps de l'homme, et tu feras cuire ton pain dans la cendre de cette fiente. » Évidemment, disent les incrédules, l'auteur de ces prophéties nous en impose, quand il dit que DIEU ordonna à Ézéchiel de manger son pain couvert d'excréments humains, et qu'il ne lui permit d'y étendre de la bouse de vache qu'après qu'il eut commencé à le manger dans le premier état.

Mais il suffit du texte même du prophète pour faire voir que ce sont plutôt les incrédules eux-mêmes qui en imposent ici à leurs lecteurs; nous espérons au moins prouver qu'ils ont mal compris et mal interprété ce passage biblique :

Remarquons d'abord que quelques interprètes prennent ce récit pour une simple vision; mais, outre qu'une vision dont Ézéchiel aurait été favorisé ne pouvait obtenir le but qu'il se proposait, celui de frapper l'esprit des Juifs par des actions symboliques, nous dirons qu'il avait été d'abord ordonné au prophète de se servir, pour faire cuire son pain, d'excréments humains desséchés, au lieu de bois; et l'on sait qu'en Orient les pauvres habitants des déserts emploient souvent, faute de bois, de la fiente de bœuf sèche pour la cuisson de leurs aliments[1].

Ajoutons que, par cette action d'Ézéchiel, DIEU voulait ren-

[1] Corneille le Bruyn, *Voyage au Levant*, t. I. Tournefort, t. III. Pietro de la Valle; part. I, lett. II. Gemelli Carreri, *Voyage autour du monde*, t. III.

dre sensible aux Juifs l'excès de misère auquel ils devaient être réduits pendant leur captivité à Babylone, misère qui devait être poussée au point qu'ils se trouveraient forcés de faire cuire leur pain avec de la fiente sèche. D. Calmet fait ici une remarque fort judicieuse, et qui vient à l'appui de ce que nous avançons. « Il est à remarquer, dit-il, qu'Ézéchiel ne reçoit ordre de manger ce pain cuit sous des excréments que pendant les trois cent quatre-vingt-dix jours qu'il fut couché sur son côté gauche, pour désigner la durée de l'exil des dix tribus; et non pas pendant les quarante derniers jours qu'il fut sur son côté droit, pour marquer le temps de la captivité de Juda. C'est que la tribu de Juda se conserva plus pure, et demeura plus séparée des nations que les autres tribus, qui se mêlèrent bien davantage et prirent plus de part aux viandes et à la nourriture des païens. Osée (IX, 3) fait la même menace aux Israélites[1]. »

ARTICLE III.

DE L'ORDRE D'UNE PRÉTENDUE ABSURDITÉ QUE DIEU DONNA A ÉZÉCHIEL.

S'il fallait en croire Ézéchiel, disent les incrédules, il aurait reçu (XII, 3-7) l'ordre de transporter de jour, aux yeux des Juifs, ses meubles hors de son logis, comme un homme qui déménage, et, le soir, de sortir par une ouverture faite à la muraille de la maison. Mais ce commandement est par trop absurde pour que DIEU l'ait réellement donné au prophète.

Il serait absolument possible que tout ceci ne fût qu'une vision, et dès lors l'objection tomberait d'elle-même; mais il n'est nullement nécessaire de recourir à cette hypothèse. Rien n'empêche de supposer qu'Ézéchiel reçut et exécuta cet ordre. En transportant ses meubles hors de son logis, il figurait la captivité de la manière la plus claire et la plus propre à faire impression sur les Juifs.

D'ailleurs, il ne faut point oublier que DIEU lui-même avait expressément déclaré qu'*il établissait Ézéchiel comme un pro-*

[1] D. Calmet, *Commentaire littéral sur Ézéchiel*, IV, 13.

dige à la maison d'Israël, c'est-à-dire qu'on le regarderait comme un homme dont la vie, les paroles et les actions seraient autant de signes et de figures de ce qui devait arriver aux Israélites. En un mot, tout devait être prophétique et significatif dans la personne d'Ézéchiel, comme le remarque saint Jérôme, dans son commentaire sur ce passage.

Quant à ce qui est recommandé au prophète, de percer la muraille de sa maison, et de sortir par l'ouverture qu'il y aurait faite, c'est une figure sensible de la fuite de Sédécias, roi de Juda, et des grands de sa cour, qui se sauvèrent de Jérusalem par une brèche pratiquée dans un endroit de la muraille (4 Rois, XXII, 4. Jérém. XXXIX, 4). Mais il est un trait qu'il ne faut point négliger dans ce récit, c'est celui où il est dit qu'on portera Ézéchiel sur les épaules devant eux, qu'on l'emportera dans l'obscurité (XII, 6) ; ce qui figure encore parfaitement le malheureux Sédécias, puisqu'ayant été amené devant Nabuchodonosor, ce prince lui fit arracher les yeux, et ordonna qu'il fût emporté en cet état à Babylone (Jér. XXXIX, 7).

CHAPITRE XV.

DES PROPHÉTIES DE DANIEL.

Nous avons déjà fait remarquer, dans notre *Introduction historique*, etc. (tome IV), avec quelle espèce d'acharnement les rationalistes et les mythologues se sont élevés contre le livre de Daniel. Nous avons montré en même temps que Bertholdt est celui qui l'a attaqué avec le plus d'ardeur et le plus de subtilité. Ce sont donc ses objections que nous avons dû naturellement choisir[1].

ARTICLE I.

DE L'ANNÉE DANS LAQUELLE BABYLONE FUT PRISE.

Une erreur historique bien frappante, disent nos adversaires,

[1] Nous avons emprunté le fond de ce chapitre à l'excellent ouvrage de Hengstenberg, intitulé : *Die Authentie des Daniel* (*l'Authenticité de Daniel*), Berlin, 1818 ; ouvrage dont nous avons déjà fait un grand usage dans notre travail sur les prophètes (*Introd. historique etc.* t. IV).

est contenue dans le chapitre I, versets 1, 2, du livre de Daniel. Il y est dit, en effet, que la prise de Jérusalem par Nabuchodonosor, et dans laquelle Daniel fut transporté à Babylone, arriva la troisième année du règne de Joachim. Or, cela est impossible, puisque Jérémie nous assure que Nabuchodonosor ne monta sur le trône que la quatrième année du règne de ce prince (voyez Jérémie, XXV, 1). Dira-t-on, pour justifier cette erreur, que Nabuchodonosor prit Jérusalem avant d'être roi? C'est démentir Daniel lui-même, qui l'appelle du nom de roi. Soutiendra-t-on, avec quelques-uns, qu'il avait été déjà associé à l'empire par son père? C'est adopter une association dont l'histoire ne dit mot, et qui est, par conséquent, toute gratuite[1]. Voudra-t-on encore, avec Chr. B. Michaëlis et Bertholdt lui-même, que cette troisième année du règne de Joachim ne doive pas se compter du premier commencement de son règne, mais de celui où il fut rétabli roi par Nabuchodonosor, et qui correspondait réellement à la onzième année de son règne total? c'est se jeter dans de nouveaux embarras; car, outre que la supposition de ce double règne de Joachim n'a en sa faveur aucun témoignage historique, et qu'elle est sans exemple chez les Juifs, elle met en contradiction manifeste le premier et le deuxième chapitre de Daniel; car, d'après le premier, la déportation de ce prophète n'aurait eu lieu, dans cette hypothèse, que la onzième année de Joachim, et, par conséquent, la septième du règne de Nabuchodonosor, qui monta sur le trône la quatrième année de Joachim. De plus, il faut prendre trois ans pour l'instruction de Daniel dans la science des Chaldéens. Ainsi Daniel n'eût pu expliquer le songe de Nabuchodonosor que la dixième année du règne de ce prince. Or, il est dit, au chapitre II, que cette explication eut lieu la deuxième année du règne de Nabuchodonosor.

[1] D'ailleurs cette hypothèse ne résout pas la difficulté, car selon Jérémie (XLVI, 1) la défaite des Égyptiens auprès de Charcamis n'arriva que la quatrième année du règne de Joachim; par conséquent, la prise de Jérusalem, qui fut la conséquence de cette défaite, n'aurait pu arriver la troisième année du règne de ce prince.

Cette difficulté peut paraître grave et sérieuse au premier aspect ; cependant, lorsqu'on l'examine attentivement, on voit qu'elle laisse quelque moyen de solution. Bérose, dans le troisième livre de son *Histoire de Chaldée*, raconte que Nabopolassar, apprenant que la Syrie et la Phénicie s'étaient révoltées contre lui pour se soumettre aux Égyptiens, envoya son fils Nabuchodonosor avec une armée pour les réduire. C'est dans cette expédition que les Égyptiens furent vaincus à Charcamis, et que les Phéniciens et les Syriens rentrèrent sous la domination des rois de Babylone. Mais Nabopolassar étant mort sur ces entrefaites, Nabuchodonosor revint en grande hâte à Babylone, avec quelques hommes de sa suite, laissant après lui son armée, qui revenait plus lentement avec les captifs et le butin qu'il avait faits. Cette expédition doit avoir eu lieu au moins à la fin de la troisième année ou au commencement de la quatrième année du règne de Joachim ; car, selon Jérémie (XLVI, 2), la victoire de Charcamis eut lieu cette quatrième année, et ce fut aussi dans cette année que, selon le même Jérémie (chapitre XXXVI, 9), Jérusalem dut être prise. Or, le temps requis pour tous ces événements eût été trop court, si cette expédition n'eût pas commencé à la fin de la troisième année ou vers le commencement de la quatrième année du règne de ce prince. Mais, dit Bertholdt, comment Nabuchodonosor put-il prendre Jérusalem dans cette expédition, puisque son armée, après être descendue en Égypte, s'en retourna, selon Bérose, par les déserts, au-delà du Jourdain, vers Babylone? — Bérose ne dit point que l'armée de Nabuchodonosor ait suivi cette marche, il parle seulement de la route que prit ce prince pour revenir en toute hâte à Babylone, dès qu'il apprit la mort de son père; il choisit la voie la plus courte, qui était celle du désert. Mais il est faux de dire que son armée, soit en allant, soit en revenant, ait pris une pareille route ; car comment aurait-elle pu faire la conquête de la Phénicie, comme le témoignent les annales phéniciennes citées par Joseph[1] ?

[1] Joseph. *Contra Appionem*, l. I, c. I.

Mais, objecte encore Bertholdt, il est certain que Nabuchodonosor n'avait pas encore pris Jérusalem, la cinquième année de Joachim (voyez Jérémie, XXXVI, 9-29). On répond qu'outre que dans ce passage de Jérémie, s'il n'y a pas une indication de ce premier malheur arrivé à Jérusalem, il n'y a du moins rien qui prouve que ce malheur ne soit pas arrivé. L'invasion que Jérémie prédit en cet endroit, et dans laquelle le royaume sera détruit et la terre dévastée, s'applique à la deuxième invasion, où le roi fut mis à mort, et non à cette première, qui se réduisit à l'enlèvement du butin et des captifs. Enfin, poursuit-on, Joseph dit expressément que la Judée ne fut pas attaquée dans cette première invasion[1]. A cela on répond que Joseph s'est trompé, et qu'il a été induit en erreur, parce qu'il n'a pas saisi le sens du second (Vulg. quatrième) livre des Rois (XXIV, 1); croyant faussement que les trois ans dont il y est parlé exprimaient le temps écoulé entre les deux invasions, il en a conclu que Jérusalem n'avait pu être prise que la huitième année du règne de Joachim. Il n'y a donc rien qui empêche de supposer que la prise de Jérusalem eut lieu dans cette première invasion, qui d'ailleurs est elle-même très-vraisemblable; car, comme le remarque fort judicieusement Perizonius, comment aurait-il respecté la Judée, qui était alors amie et tributaire des Égyptiens, et qui se trouvait justement sur le chemin qui conduit tout droit en Égypte[2]?

Cette prise de Jérusalem nous est d'ailleurs attestée par Bérose, qui nomme en premier les Juifs, parmi les peuples que Nabuchodonosor emmena avec lui en captivité; ce qui suppose qu'il avait attaqué la Judée[3]. C'est ce que dit aussi Alexandre Polyhistor, dans un fragment conservé dans la Chronique arménienne d'Eusèbe[4]. Enfin, le quatrième livre des Rois (XXIV, 1),

[1] Joseph. Antiq. l. X, c. VI.

[2] Perizonius, *Origines Ægyptiacæ et Babylonicæ*, t. II, p. 439.

[3] Καὶ τοὺς αἰχμαλώτους Ἰουδαίων τε καὶ Φοινίκων καὶ Σύρων καὶ τῶν κατὰ τὴν Αἴγυπτον ἐθνῶν. Berosus, apud Joseph. *Contra Appionem* l. I, n. 19; voy. aussi Euseb. Pamphil. *Chronic.* liber prior, p. 31. Mediolani 1818.

[4] « Deindè Nabucodrossorus dominatus est tribus annis supra quadraginta,

fait mention d'une expédition de Nabuchodonosor, dans laquelle Joachim fut rendu son tributaire; et le deuxième des Paralipomènes, parlant de la même expédition, ajoute que ce prince fut conduit à Babylone chargé de chaînes. Or, dans la seconde expédition, arrivée l'an onzième de ce prince, Jérémie nous témoigne (XXII, 13) qu'il fut mis à mort; donc, indépendamment de la deuxième expédition, il y en avait eu une première, dont la Judée n'avait pas été exempte. Or, cette expédition est celle dont parle Daniel, puisque, outre que l'histoire ne parle d'aucune autre, Nabuchodonosor, après être revenu de son expédition, ne s'occupa, selon Bérose, pendant quelques années, qu'à fortifier et à embellir Babylone, et à d'autres affaires de l'intérieur. On pourrait encore tirer quelque avantage du passage de Jérémie, XXXIV, 9, objecté par Bertholdt. Le prophète y parle d'un jeûne solennel, établi le neuvième mois de la cinquième année de Joachim; ce qui, d'après l'analogie de ces anciens temps, paraîtrait indiquer que Jérusalem avait été prise l'année précédente, à la même époque.

Reste encore à éclaircir deux difficultés, qu'on a élevées contre la supposition que l'expédition dont parle Daniel soit la même que celle mentionnée par Bérose. La chose, autant qu'il nous paraît, n'est pas difficile. D'abord, objecte-t-on, Daniel dit que Nabuchodonosor était déjà roi, et cependant, selon Bérose, ce fut du vivant de son père qu'il entreprit cette expédition. Mais il y a toute apparence, ou que Daniel lui donne ce titre, parce qu'il le possédait au temps auquel il écrivait, ou bien qu'il avait été déjà associé à l'empire. Cette dernière hypothèse semble d'autant mieux fondée que, selon le témoignage formel de Bérose, son père lui avait donné une partie de sa puissance; et c'est aussi ce que suppose Daniel lui-même; car, après avoir dit que, transporté à Babylone, il fut élevé trois ans à la cour, il affirme néanmoins que ce ne fut que la deuxième année du règne de Nabuchodonosor qu'il expliqua son songe, preuve évidente qu'au temps de l'expédition dans

qui et collecto exercitu impressionem faciens, Judæos, Phœnices et Syros in servitutem redegit. (Euseb. Pamph. *op. citat.* p. 21). »

laquelle il fut transporté en Chaldée, l'on ne comptait pas encore des années de son règne, mais que l'on continuait à dater de celles du règne de son père. Autrement, Daniel eût commis une contradiction si palpable qu'elle est impossible à supposer.

Selon Daniel, objecte-t-on encore, la ville de Jérusalem fut prise la troisième année du règne de Joachim. Or, elle n'a pu l'être que la quatrième, puisque, selon Jérémie, la défaite de Charcamis, antérieure à la prise de Jérusalem, n'arriva que vers le commencement de la quatrième année. — Mais Daniel ne dit point que Jérusalem fut prise la troisième année, mais que ce fut seulement cette année que Nabuchodonosor partit pour aller à Jérusalem. Le verbe hébreu BO (בוא) ne signifie pas toujours le moment de l'arrivée; mais il marque quelquefois celui du départ pour venir dans un lieu. C'est un fait de lexicographie qu'aucun hébraïsant n'oserait contester; et c'est aussi l'idée qu'a parfaitement rendue le savant Perizonius, quand, après avoir dit qu'il faut de toute nécessité placer à la troisième année de Joachim l'expédition de Nabuchodonosor contre les Égyptiens et leurs alliés, il ajoute d'une manière si spirituelle, qu'en cette même année la guerre s'alluma, et *se fit le commencement de venir en Judée*[1].

Mais ce qui est bien digne de remarque, c'est que ce récit de Daniel, contre lequel on a accumulé tant d'objections, se trouve confirmé par l'histoire même. En effet, nous lisons dans ce récit que Joachim fut livré entre les mains du roi de Babylone, et le livre des Rois dit qu'il fut rendu tributaire, et celui des Paralipomènes ajoute qu'on le chargea de chaînes. Nous y lisons encore que Nabuchodonosor emporta une partie des vases sacrés de Jérusalem, et qu'il les plaça dans le temple de son dieu. Or, c'est ce que nous assurent aussi Bérose et les Paralipomènes. Troisièmement, on voit de plus dans ce passage qu'une partie des captifs fut destinée au service de la maison

[1] « Tertio Jojakimi anno Nab. profectum contra Ægyptios et eorum socios statuamus necesse est. Eo itaque anno cœpit hoc bellum moveri et quasi *initium fieri veniendi in Judæam* (*Origines Ægypt. et Babylon.* t. II, p. 430). »

du roi, et qu'ils y étaient nourris des mets de sa table. Et n'est-ce pas ce que dit expressément Bérose?

Nous laissons à tout lecteur impartial le soin de juger si on peut refuser avec équité sa confiance à un écrivain qui porte l'exactitude historique à un aussi haut degré?

Essayons maintenant d'accorder notre passage de Daniel avec celui où Jérémie dit expressément (XXV, 1) que Nabuchodonosor commença son règne la quatrième année de Joachim, fils de Josias. Cette conciliation, il faut en convenir, présente beaucoup de difficulté; cependant, elle n'est pas absolument impossible; nous espérons le montrer. Les interprètes s'accordent à distinguer dans la domination de Nabuchodonosor comme deux règnes différents : l'un, qui date de l'époque où son père Nabopolassar l'associa à l'empire; l'autre, qui commence à la mort de son père, qui, en mourant, lui laissa tout le pouvoir sans partage. Or, on convient qu'il ne s'agit point du premier règne, car, dans ce cas, il serait impossible de concilier le texte de Jérémie avec celui de Daniel, qui dit expressément que trois ans après la prise de Jérusalem, employés à son éducation, à la cour de Babylone, Nabuchodonosor n'en était encore qu'à la deuxième année de son règne, puisque ce ne fut que cette deuxième année qu'il expliqua son songe. De plus, Jérémie serait en contradiction avec lui-même; car, d'après ses propres paroles (LII, 31), Nabuchodonosor mourut la trente-septième année du règne de Jéchonias. Or, en comptant pour le règne de Nabuchodonosor quarante-trois années qui, du reste, lui sont unanimement données par tous les historiens, on peut remonter tout au plus à la sixième année de Joachim, mais nullement à la quatrième[1]. Aussi tous les interprètes rejettent-ils la supposition que Jérémie parle du temps où ce prince jouissait seul de l'empire, après la mort de son père. Quant à la supposition de cette sorte de double règne, outre qu'elle est très-vraisemblable en elle-même, elle est encore assez conforme à la coutume de ces anciens rois, qui asso-

[1] Voy. Perizonius, *ibid.* p. 433.



ciaient souvent leurs enfants à l'empire[1]. D'après cette hypothèse, il était tout naturel que les auteurs juifs qui vivaient en Palestine comptassent les années du règne de Nabuchodonosor à partir de l'époque où, au nom de son père, il vint les assujettir, tandis que Daniel, qui vivait à Babylone, a dû ne les compter que du moment où il commença à régner seul après la mort de son père[2].

Mais, objecte-t-on encore, comment Nabuchodonosor a-t-il pu, même étant associé à son père, commencer l'expédition contre Jérusalem la troisième année de Joachim, puisque, selon Jérémie, ce ne fut que la quatrième année qu'il commença à régner avec lui.

Cette difficulté, il faut en convenir, est très-spécieuse; mais cependant on ne doit pas la considérer comme absolument insoluble. Et pour y répondre de manière à satisfaire un esprit raisonnable, il faut se rappeler que les écrivains sacrés, pas plus que les auteurs profanes, n'ont traité la chronologie avec une rigoureuse précision. Ainsi, on reconnaît généralement qu'ils omettaient souvent les quantités fractionnaires pour donner des comptes ronds. D'où il résulte nécessairement que, dans la supputation du temps, une année déjà commencée a

[1] Hengstenberg (*Die Auth. des Dan.* p. 62, 63) ajoute ici que cette hypothèse se trouve confirmée par le témoignage de Bérose, qui selon lui, dit que Nabopolassar avait de son vivant communiqué à son fils une partie de son autorité; mais, nous l'avouons franchement, les paroles de Bérose citées par Joseph (*Contra Appionem*, l. I, n. 19), et rapportées par le savant critique allemand, ne nous ont point paru susceptibles d'un pareil sens; car, ou nous nous trompons complètement, ou elles se rapportent au temps qui suivit la mort de Nabopolassar.

[2] Constantin l'Empereur fait à ce sujet une observation très judicieuse : « Itaque, dit-il, cum patre filius regni negotia administrasse omnino videtur : ergo quodcumque istius conjuncti imperii fuerit initium, ab eo etiam Nebucadnezaris annos Scriptura numerat. Quia sive solus, sive cum patre regnaret, Judæis perinde erat : quoniam ipsos tantum sollicitos habuit calamitas quæ ab illo inferebatur; nec in eo discrimen observabant, sive suo, sive patris nomine ipsos opprimeret (Constant. l'Empereur *in Joseph. Jachia annotat.* p. 29). »

pu être confondue avec celle qui venait de s'écouler. Or, en appliquant ici ce principe, on conciliera facilement les textes des deux prophètes; car celui de Daniel devra s'entendre de la troisième année de Joachim achevée, et celui de Jérémie, de la quatrième, mais seulement commencée, ce qui enlève en effet toute contradiction; puisque, dans le langage de la Bible, il est permis, en parlant d'un événement arrivé à la fin d'une année, de le placer au commencement de la suivante.

ARTICLE II.

DE L'ABSTINENCE DE DANIEL ET DE SES COMPAGNONS.

Tout ce qu'on lit de l'abstinence de Daniel et de ses compagnons (I, 8), objecte Bertholdt, ne peut être considéré que comme une simple fiction. Et, en effet, poursuit notre critique, que ces jeunes Hébreux eussent refusé de manger des viandes que la loi mosaïque déclarait impures, cette conduite eût été convenable et digne de louange; mais qu'ils aient refusé de manger de la chair et de boire du vin pour se réduire à l'eau et à des légumes, c'est l'effet d'un goût purement ascétique qui n'existait pas encore au temps de Daniel, et qui ne s'est introduit que bien plus tard chez les Juifs.

Mais cette supposition de Bertholdt n'est elle-même qu'une pure fiction de son imagination vive et féconde; car il est évident, par le texte sacré, que ce n'était point par pure mortification que Daniel et ses compagnons refusèrent de manger des mets servis à la table du roi, mais pour ne pas en contracter quelque souillure. D'abord on mangeait chez les Babyloniens plusieurs choses défendues par la loi de Moïse. En second lieu, la viande et le vin qu'on y servait étaient assez souvent offerts aux idoles; et la preuve que Daniel, en particulier, ne s'était point absolument interdit l'usage du vin, c'est qu'il ne fit pas difficulté d'en boire dans une autre occasion (voyez ch. X, 3).

Bleek objecte en vain qu'un pareil scrupule convient mieux au temps des Machabées, où on offrait partout des victimes aux idoles; ce qui obligea Judas, l'un d'eux, et ses gens à ne manger aussi que des légumes.

Ce scrupule des Juifs a subsisté à toutes les époques, et il a dû principalement avoir toute sa force dans le temps de l'exil, où les Juifs étaient plus exposés au danger de recourir à une pareille nourriture. Ézéchiel (IV, 13, 14) leur avait déjà annoncé ce danger, et il déclare lui-même que, même dans la plus grande nécessité, il n'avait jamais mangé de viandes impures. Il serait tout à fait superflu de répondre à Bleek, qui prétend que cette abstinence n'a eu qu'un but moral, qui était d'apprendre aux Juifs la manière dont ils devaient se comporter, quand ils étaient placés dans les mêmes circonstances au temps des Machabées, et qu'il n'y faut rechercher aucune réalité historique; car de ce qu'une histoire peut avoir un but moral, faut-il pour cela en nier la réalité? Il faudrait aussi nier la vérité de toutes les histoires contenues dans l'Ancien Testament. Au reste, le but immédiat de ce récit est de montrer la fidélité de Daniel à observer la loi de son DIEU, et de préparer aux révélations dont il le favorisa, et qui furent la cause de son élévation.

ARTICLE III.

DU SONGE DE NABUCHODONOSOR ET DE LA CONDAMNATION DES MAGES DE BABYLONE.

Parmi les difficultés qui ont été proposées contre la vérité historique de ces faits, il en est de vraiment puériles. Cependant comme les noms de leurs auteurs leur donnent une certaine autorité, nous n'avons pas cru devoir les passer sous silence.

§ I. *Du songe de Nabuchodonosor.*

Daniel raconte au chapitre II de ses prophéties que Nabuchodonosor, à la seconde année de son règne, eut un songe qui lui causa une grande frayeur. En vain eut-il recours aux sages de son royaume pour qu'ils le devinassent et lui en donnassent l'explication; ils montrèrent une impuissance complète sur les deux points. Il n'y eut dans tout le royaume que Daniel qui put satisfaire le désir de Nabuchodonosor. Aussi ce prince confessa-t-il la toute-puissance du DIEU des Hébreux, et combla-t-il de présents et de dignités Daniel et ses compagnons. Voulant atta-

quer à tout prix l'authenticité et par là même la vérité historique de ce récit, Bertholdt prétend qu'il n'est nullement aujourd'hui tel qu'il était dans le principe; mais qu'on l'a revêtu par la suite de circonstances qui lui sont tout à fait étrangères. On ne parlait dans le récit primitif, dit-il, que de l'explication du songe, et il n'était nullement question de rappeler à Nabuchodonosor le songe lui-même et de lui en exposer fidèlement le sujet. D'où il résulte clairement que cette dernière circonstance de la narration a été ajoutée plus tard par un écrivain moderne, dans le but de rendre le fait plus merveilleux, et Daniel lui-même plus célèbre. Voilà pourquoi aux versets 16-25 il ne parle que de l'explication du songe, sans penser que ce qu'il avait déjà ajouté n'était plus d'accord avec le document primitif sur lequel il travaillait.

Nous ne pouvons attribuer cette objection qu'à un manque d'attention de la part de Bertholdt, semblable à celui qu'il attribue lui-même à l'auteur du livre de Daniel; son talent et son savoir ne nous permettent aucune autre supposition. Nous nous bornerons donc, pour y répondre, à faire observer que c'est bien légèrement qu'il conclut à l'addition d'une circonstance étrangère faite au récit primitif, et que tout critique libre de préventions portera sans contredit le même jugement. Nous demanderons cependant s'il était bien nécessaire que l'auteur, ayant à parler de nouveau du songe de Nabuchodonosor, répétât tous les détails qui se rattachent à la demande du prince?

D'abord, venant de raconter immédiatement que Nabuchodonosor voulait qu'on lui indiquât le sujet de son rêve pour en obtenir l'explication, il pouvait se borner à redire la partie principale. Or, qui pourrait contester que la partie principale de cette histoire, celle qui intéressait surtout le prince, et qui intéresse aussi plus vivement le lecteur, c'est l'explication du songe, explication qui d'ailleurs renferme implicitement et présuppose l'objet même du songe. En second lieu, l'idée dominante de Daniel était incontestablement aussi l'explication du rêve, à laquelle l'indication demandée par le roi ne devait servir

que comme un moyen propre à en confirmer aux yeux du monarque la vérité et l'entière exactitude.

De son côté, Bleek oppose à la vérité de ce récit que l'histoire du songe de Nabuchodonosor expliqué par Daniel n'est autre chose que celle du songe de Pharaon interprété par Joseph ; et il prétend justifier son assertion par la ressemblance frappante que présentent les deux narrations, non-seulement dans le fond, mais dans les expressions mêmes. Personne ne contestera en effet qu'il n'y ait entre ces deux récits une certaine ressemblance. Ainsi des deux côtés c'est un roi qui a un songe qui l'inquiète, que ses devins ne peuvent expliquer, et dont l'interprétation se fait avec un secours tout particulier de Dieu, par un Israélite que le roi élève pour cela aux plus grands honneurs. Tout le reste présente la plus grande différence. Or, la ressemblance qui existe entre les deux récits s'explique, partie par l'importance extraordinaire que toute l'antiquité attachait aux songes et à leur explication, et partie par la disposition toute particulière de la divine Providence, qui, dans des temps différents, se servait du même moyen de salut en faveur du peuple qu'elle s'était choisi. Ce qu'il y a de remarquable, c'est que Joseph et Daniel (Gen. XLI, 16. Dan. II, 27) avouant leur impuissance personnelle, renvoient également le roi à leur Dieu, sans toutefois se servir des mêmes termes; et que les deux écrivains (Gen. XLI, 8; Dan. II, 1, 3) aient employé le verbe PAHAM (פעם) *frapper*. Que si on veut voir dans cette coïncidence autre chose que l'effet du hasard, il faudra considérer que Daniel a pu lire le Pentateuque aussi bien qu'un faussaire qui aurait pris son nom.

§ II. *De la condamnation des mages de Babylone.*

On lit encore au chapitre II du livre de Daniel que Nabuchodonosor condamna à mort les mages de Babylone, parce qu'ils ne purent deviner un songe qu'il avait eu et qui s'était effacé de son souvenir. Mais, dit Bertholdt, l'office des interprètes des songes n'est pas de les deviner, mais de les expliquer, quand on les leur a fait connaître. Il n'y a point d'exemple dans les

monuments de l'histoire d'une cruauté aussi insensée; jamais on n'a rien raconté de semblable du grand Nabuchodonosor; ce récit ne peut donc être considéré que comme une fiction absurde.

Le point de vue sous lequel nous envisageons les récits bibliques nous dispense d'examiner si Nabuchodonosor a oublié ou non son rêve. Cette question, en effet, ne touche en rien à la vérité historique et divine des livres saints que nous avons entrepris de défendre. Nous dirons seulement que cet oubli ne nous paraît pas clairement exprimé dans le texte original, soit hébreu soit chaldéen. D'ailleurs, comment Nabuchodonosor avait-il pu oublier un songe qui avait si vivement frappé son esprit? Dans tous les cas, ce monarque pouvait exiger des mages qu'ils lui rappelassent son rêve, puisque, faisant profession de découvrir ce qu'il y a de plus caché, ils devaient être en état de le faire; et ne pouvant satisfaire le roi sur ce point, il avait droit de les regarder comme des imposteurs, de même que le peuple hébreu (3 Rois, XVIII) regarda les prêtres de Baal comme de faux prophètes, par cela seul qu'ils ne purent faire descendre le feu du ciel sur l'holocauste préparé pour cela. Toutefois, nous ne voulons pas nier que la conduite de ce prince n'ait été très-cruelle en cette circonstance; mais il ne faut pas juger des anciens despotes de l'Orient comme des rois de nos temps modernes. Nous en avons déjà fourni quelques preuves, au sujet des édits du roi Assuérus (voy. pag. 129 et suiv.). L'Écriture, d'ailleurs, ne nous donne pas une haute idée de la clémence de Nabuchodonosor; car, outre ce que dit Jérémie (LI) de la cruauté des Babyloniens, l'auteur du quatrième livre des Rois (XXV) nous apprend qu'il fit tuer les enfants de Sédécias en sa présence, et qu'ensuite il lui fit crever les yeux à lui-même.

ARTICLE IV.

DE LA STATUE ÉRIGÉE PAR NABUCHODONOSOR, ET DU MIRACLE DE LA FOURNAISE.

Le chapitre III du livre de Daniel, qui a pour objet le récit de l'érection de la statue que Nabuchodonosor voulut faire

adorer, et celui du miracle de la fournaise, a subi une foule d'attaques, parmi lesquelles nous avons choisi les plus importantes.

§ I. *De la statue érigée par Nabuchodonosor.*

I.

1. Nous lisons au chapitre III, verset 1 et suivants, que Nabuchodonosor fit faire une statue d'or de soixante coudées de haut et de six de large; qu'il la fit placer dans la plaine de Duras, et qu'il ordonna, sous peine de mort, à tout individu qui habitait dans son empire de se prosterner et de lui rendre le culte d'adoration. Ce récit, disent quelques adversaires du livre de Daniel, ne mérite aucune confiance; il suppose une persécution pour cause de religion. Or, on n'a jamais accusé Nabuchodonosor ni les rois de Babylone d'avoir exercé ce genre de persécution. Cela n'arriva que sous Antiochus Épiphane.

Pour peu qu'on examine le texte sacré avec attention, on se convaincra facilement que cet ordre de Nabuchodonosor d'adorer la statue de son dieu n'était pas proprement une persécution religieuse, comme l'a reconnu Bertholdt lui-même. Ce prince, il est vrai, ordonna à tous les dignitaires rassemblés des diverses provinces de son empire d'adorer la statue qu'il venait d'ériger, mais il était bien loin de sa pensée d'obliger les Hébreux à quitter leur religion pour embrasser la sienne, comme fit plus tard Antiochus Épiphane. Il voulait seulement qu'ils rendissent à son dieu l'hommage que toutes les anciennes nations idolâtres rendaient librement et spontanément elles-mêmes aux divinités des peuples avec lesquels elles étaient en relation. C'est ainsi, par exemple, que les Babyloniens qui, d'après le quatrième livre des Rois (XVII), furent transportés dans les villes de Samarie, ne crurent point devoir dépouiller le DIEU d'Israël de son culte particulier. Nabuchodonosor n'était assurément pas assez instruit dans la religion des Hébreux pour comprendre qu'ils ne pouvaient point se permettre un acte de cette nature sans commettre une apostasie. Et c'est précisément parce qu'il tenait le DIEU d'Israël pour une vraie divinité qui avait même une certaine puissance, qu'il pensait que les Israélites devaient

à plus forte raison reconnaître le sien, puisqu'il s'était montré le plus puissant en lui faisant remporter la victoire sur eux (compar. Isaïe XXXVI, 19 et suiv.). Au reste, si on s'en tient rigoureusement aux termes de l'édit, il paraît que l'ordre de Nabuchodonosor ne regardait pas tous les Hébreux, mais seulement les trois compagnons de Daniel, comme étant officiers du roi. Enfin, si l'on considère jusqu'à quel point est porté le despotisme chez les monarques d'Orient, on ne sera nullement surpris de voir Nabuchodonosor entrer en fureur lorsqu'on lui annonce le refus de ses trois officiers d'obtempérer à ses ordres, et les faire précipiter dans une fournaise ardente comme coupables du crime de lèse-majesté, sans considérer en aucune manière le motif qui a pu porter les jeunes Hébreux à cette résistance. Bien plus, les Israélites jouissant dans ses états d'une liberté pleine et entière de pratiquer leur religion, ce prince ne pouvait naturellement pas soupçonner que ce fût un motif religieux qui les avait portés à cette désobéissance. Ainsi, il n'y a pas là de persécution religieuse proprement dite, et si ce récit n'était que l'histoire de la persécution d'Antiochus Épiphane faussement appliquée à Nabuchodonosor, comme le prétendent nos adversaires, le faussaire aurait dépeint le monarque assyrien sous des traits bien opposés. Il n'aurait pas manqué de dire dans sa fiction que ce n'étaient pas seulement trois Hébreux, persécutés à titre de ministres du roi, qui avaient été poursuivis, mais que c'était tout le peuple exilé à Babylone.

2. Mais, dit Bleek, la statue érigée par Nabuchodonosor correspond parfaitement à celle qu'érigea Antiochus Épiphane sur l'autel des holocaustes; son inauguration au son des instruments est la même que celle d'Antiochus; les instruments grecs se trouvent dans les deux occasions. Le but des deux récits est de faire connaître la puissance de JÉHOVA; la rapporter au temps de Daniel est donc mentir à l'histoire.

Cette objection, qui est d'ailleurs sans fondement, ne présente même rien de spécieux. D'abord, le premier livre des Machabées (I, 55), dont Bleek invoque l'autorité[1], ne fait pas mention

[1] Dans l'opinion de Bleek, les livres des Machabées sont entièrement apo-

d'une statue, il ne parle que d'un autel bâti sur celui des holocaustes, et sur lequel on brûlait de l'encens en l'honneur de Jupiter-Olympien (2 Mach. VI, seq.) On bâtit de semblables autels dans toutes les villes de Juda. Le mot grec *ôkodomêsan* (ᾠκοδόμησαν), *ils bâtirent* (1 Mac. I, 55), ne convient point à une statue, mais à un autel qui était bâti en pierres. Ainsi, il n'y a point la moindre ressemblance dans les deux récits. Dans Daniel, on parle de l'érection d'une statue, et dans le livre des Machabées il est question de la construction d'un autel, qui fut détruit par Judas Machabée, quand il purifia le temple; et dont les pierres furent jetées dans un lieu profane (1 Mach. IV, 43). Le livre des Machabées ne dit point non plus que l'inauguration de cet autel sacrilége se soit fait au son des instruments : il n'y en a pas le moindre vestige; c'est une pure invention de Bleek. Il est vrai que la purification du temple par Judas Machabée se fit au bruit des instruments (vers. 54); mais de tous les instruments mentionnés dans ce passage, il n'en est qu'un seul qui se lise dans Daniel[1]. Ajoutons qu'il y a encore une différence frappante entre ces deux ouvrages. En effet, le but du récit de Daniel est de contraindre Nabuchodonosor à reconnaître la puissance de JÉHOVA; et il la reconnut effectivement, tandis que Antiochus persévéra jusqu'à la mort dans son impiété. Ainsi, il n'y a aucun fondement raisonnable à prétendre que le récit de Daniel est une fiction empruntée à l'histoire d'Antiochus Épiphane, et à vouloir, sous ce vain prétexte, détruire l'autorité historique et divine du livre de Daniel. Mais passons aux autres objections.

II.

1. L'auteur du livre de Daniel, disent certains exégètes, donne à la statue érigée par Nabuchodonosor soixante coudées de haut et six seulement de large; ce qui établit une proportion de dix à un, tandis que celle de l'homme n'est que de six à un.

cryphes; pourquoi donc invoquer leur témoignage? il ne doit pas avoir plus de valeur aux yeux du critique rationaliste que le livre de Daniel lui-même.

[1] Cet instrument est le *qathros* ou *qithros* (קתרס ,קיתרס), en grec *kithara* ou *kitharis* (κιθάρα, κιθάρις), le *cithara* de la Vulgate.

Or, cela suffit pour montrer combien il faut faire peu de fond sur la véracité de cet écrivain.

La première observation qu'il est permis de faire sur cette objection, c'est qu'elle est basée sur une supposition qui est au moins très-contestable. Est-il démontré, en effet, que cette statue fût une figure humaine, et qu'elle dût en avoir les proportions? On dirait avec plus de raison que ce n'était qu'une colonne consacrée aux dieux, comme il y en avait beaucoup dans les temps anciens, et surtout en Égypte, dont le culte, suivant Gesenius lui-même, avait beaucoup d'affinité avec celui des Chaldéens[1]. Jablonsky a démontré que les obélisques égyptiens étaient des colonnes érigées en l'honneur des dieux[2]. La *Chronique d'Alexandrie* nous assure que les Assyriens avaient les premiers érigé une colonne au dieu Mars[3]; et Philostrate dit que dans ses voyages il avait trouvé en Assyrie de pareilles colonnes[4]. L'Apollon d'Amyclée n'était qu'une colonne à laquelle on avait donné une tête et des pieds; et le savant Münter[5], après avoir remarqué que les Babyloniens n'avaient aucun goût pour les proportions, est d'opinion que la statue dont parle Daniel pouvait bien être semblable à l'Apollon d'Amyclée, si l'on veut absolument que cette statue eût une figure humaine, à cause du mot TSELEM (צלם), *image*, que Daniel emploie (II, 31 et suiv.) pour marquer une figure humaine; rien n'empêche de croire que cette statue était posée sur un piédestal très-élevé, afin qu'elle fût aperçue de toute la multitude, et que la hauteur de ce piédestal doit être comprise dans celle de la statue. Au reste, quand on trouverait quelque disproportion dans les dimensions de cette statue, il n'y aurait rien de surprenant, puisque Gesenius et Münter[6] remarquent que les Babyloniens aimaient beau-

[1] Gesenius, *Der Prophet Jesaia*, Th. III, Seit. 330.

[2] Jablonsky, *Panth. Ægypt.* p. lxxx seq.

[3] « Assyrii primi crexerunt columnam Marti, eumque inter deos coluerunt (p. 89). »

[4] Philostr. *Vita Apollonii*, I, 27.

[5] Münter, *Religion der Babylonier*, Seit. 59.

[6] Gesenius, in *Encycl. von Ersch und Gruber*, *Art.* BABYLON. Th. VII, Seit. 24. — Münter, *Religion der Babylonier*, p. 58, 60.

coup dans leurs statues ce qu'il y avait de colossal, de grotesque et d'irrégulier : ils voulaient des statues solides, et qui pussent ne pas être ébranlées (voy. Isaïe, XL, 20), des statues si massives que des bêtes de charge eussent de la peine à les porter (Isaïe, XLVI, 1). Les dépenses qu'ils faisaient dans le culte de leurs idoles étaient prodigieuses. Münter nous dit que dans une seule de leurs fêtes on brûla pour mille talents (environ 51,432 livres) d'encens[1]. Ainsi, les Babyloniens ayant eu un goût si prononcé pour le colossal et le grotesque, quand la statue dont parle Daniel eût eu les disproportions qu'on suppose, ce ne serait pas une raison pour rejeter la vérité historique de ce récit.

2. Mais quelle machine n'a-t-il pas fallu, objecte-t-on, pour élever une si lourde statue? et où a-t-on pu trouver une assez grande quantité d'or pour former un aussi énorme colosse? tous les trésors des plus riches monarques de l'Orient n'auraient pu suffire. Nous demanderons à notre tour de quelle machine s'est-on servi pour élever les obélisques égyptiens et le colosse de Rhodes, qui étaient bien plus hauts et plus pesants[2]? Et puis, il n'est nullement nécessaire de supposer que cette statue était d'or massif : elle pouvait être de bois dans l'intérieur, et recouverte simplement de plaques d'or, comme Isaïe et Jérémie supposent qu'on faisait les statues des idoles[3]. L'usage de la langue ne s'y oppose point, puisque dans l'Exode (XXXIX, 37), on appelle *autel d'or* un autel de bois d'acacia revêtu de lames d'or, et *autel de cuivre* un autel simplement recouvert de cuivre (verset 39). De plus, Hérodote dit que la statue de Bel était d'or; cependant cette statue, avec la table, l'escalier et le siége, qu'on dit aussi avoir été d'or, n'avait coûté que huit cents talents d'or; or, ces huit cents talents auraient été très-certainement insuffisants pour une statue d'or massif. Diodore de Sicile (II, IX) nous parle aussi d'une statue d'or de quarante pieds de haut et de grosseur proportionnée, à laquelle on n'a-

[1] Münter, *Relig. der Babyl.* p. 66.
[2] Voy. Plin. *Hist. nat.* l. XXXIV, c. XVIII.
[3] Voy. *Jes.* XL, 19; XLI, 29; XLIV, 13. Jer. X, 3-5.

vait employé que mille talents d'or, somme encore évidemment disproportionnée, dans l'hypothèse d'une statue d'or massif. De plus, cet historien ajoute qu'elle avait été faite à coups de marteau; ce qui suppose qu'elle n'avait pas été jetée en fonte, et n'était pas d'or massif. C'est d'après ces divers motifs que, suivant le savant Münter [1], on peut très-bien établir en règle générale que ces idoles colossales n'étaient pas d'or massif, mais qu'on les faisait de quelque autre métal, ou de bois, ou d'argile, que l'on recouvrait d'or (Jes. XL, 19).

Enfin, s'il fallait beaucoup d'or pour former la statue dont parle Daniel, il n'en manquait pas à Babylone; et quand on considère tout ce que les écrivains sacrés et profanes nous ont dit de ses richesses et de son opulence, on n'a pas de peine à croire que Nabuchodonosor ait pu en trouver une quantité suffisante pour sa statue.

3. Enfin, quelques critiques ont cru donner un démenti fondé à la vérité historique de ce récit par un argument qui leur a semblé péremptoire. Pourquoi, disent-ils, Daniel n'était-il pas présent à l'inauguration de cette statue? et, s'il y assistait, comment ne s'est-il pas servi de son crédit pour intercéder en faveur de ses compagnons?

Rien n'est plus facile que de trouver des difficultés dans une histoire, quand son auteur, ayant la certitude de ce qu'il écrit, omet des circonstances très-connues de son temps, et qu'il juge inutile de raconter pour aller au-devant des doutes qu'il ne prévoit pas. Daniel aurait dû être convoqué pour cette inauguration : mille circonstances diverses pourraient expliquer son absence : peut-être était-il malade; peut-être était-il en voyage, et avait-il été envoyé ailleurs pour y remplir quelque mission..... Mais d'ailleurs a-t-on des motifs puissants de croire qu'il ait dû être convoqué? Si on examine avec attention les titres et qualités des personnages énumérés dans le verset 2, ne voit-on pas assez clairement qu'il n'y avait que les grands et petits officiers qui devaient assister à l'érection de

[1] Münter, *Relig. der Babyl.* p. 60.

cette statue? Or, Daniel, étant simplement intendant des sages de Babylone, n'appartenait à aucune de ces classes. Ses fonctions étaient plutôt littéraires que civiles.

Quand même on supposerait que Daniel se trouvait à l'érection de la statue, et qu'il n'a réellement pas imploré la clémence du roi en faveur de ses compagnons, on ne pourrait en tirer aucune induction légitime contre la véracité de l'auteur de ce récit. Car, enfin, que Daniel ait cru devoir garder le silence dans la persuasion que ses prières seraient sans succès, ou dans la crainte qu'elles ne lui fussent préjudiciables à lui-même, et qu'il se soit trompé dans cette manière de voir, y a-t-il là, en bonne critique, de quoi nous faire suspecter la sincérité de l'écrivain qui nous a transmis ce fait? Ne nous donne-t-il pas, au contraire, par là, une preuve irrécusable de son exactitude historique? Mais le récit lui-même nous fournit une réponse sans réplique. D'après le verset 4, ce ne fut que quand tous les officiers se trouvèrent assemblés devant la statue, qu'ils reçurent l'ordre de l'adorer, sous peine d'être jetés dans la fournaise ardente, et comme dans l'Orient la justice s'exerçait d'une manière très-prompte (voyez chap. VI, 15, 19, 22), Daniel n'eût pas eu le temps d'intercéder pour ses amis, et ils eussent été jetés dans les flammes avant qu'il en fût informé.

§ II. *Du miracle de la fournaise.*

Le miracle de la fournaise, raconté au même chapitre, a également donné lieu à plusieurs attaques de la part des critiques qui contestent l'authenticité du livre de Daniel.

1. D'abord, disent-ils, la réponse des trois jeunes Hébreux à Nabuchodonosor (vers. 16-18) est tout à fait invraisemblable. Aux paroles pleines de modération du monarque assyrien, ils opposent une réponse pleine de fierté et d'arrogance, et capable, à elle seule, de les faire condamner aux flammes. Bien plus, ils assurent avec une folle confiance que leur DIEU saura bien les délivrer des brasiers ardents. Cependant, pouvaient-ils ignorer que tel n'est pas le cours ordinaire de la Providence, qui laisse assez souvent périr les hommes les plus justes?

Mais cette réponse des trois compagnons, que nos rationalistes regardent comme si insensée, n'a pas paru telle à l'antiquité chrétienne. Théodoret, en particulier, dans un beau passage, fait admirer la sagesse, la modération de leurs paroles, la confiance et l'intrépidité de leur conduite [1]. Ajoutons que les trois jeunes Hébreux ne tiennent nullement le langage que Kirms leur prête dans sa traduction du verset 16, savoir, que la demande de Nabuchodonosor ne mérite aucune réponse : *Ista quidem sollicitatio tua ne responso quidem digna est* [2]; mais ils disent simplement qu'il n'est pas nécessaire qu'ils répondent à ce qu'on leur demande; et ils donnent à entendre par là qu'ils sont déterminés, quelque chose qui leur arrive, à ne pas exécuter ce qu'on veut exiger d'eux, parce qu'ils le regardent comme contraire à la loi de leur DIEU. C'est dans ce sens que répondirent aussi les sept frères Machabées, quand on les pressait de manger des viandes prohibées par la loi : « Il est inutile, dit l'aîné au nom de tous, de nous interroger davantage, car nous sommes prêts à mourir plutôt que de violer les lois de nos pères (2 Mach. VII, 2). » C'est dans ce sens que répondit plus tard saint Cyprien : *In re tam sanctâ, nulla deliberatio.* Nous ne voyons donc point quelle arrogance il y a dans une pareille réponse.

2. Nos adversaires insistent encore, en demandant pourquoi ils ne donnent pas la raison de leur refus. Il devait sembler à Nabuchodonosor que c'était par pur caprice qu'ils ne voulaient pas obéir à ses ordres.

Les jeunes Hébreux ont pu penser que Nabuchodonosor connaissait le motif de leur refus, et, par conséquent, ils ont dû se croire exemptés de l'exprimer. Et il faut convenir qu'ils étaient fondés dans leur opinion, et que le monarque connaissait parfaitement ce motif, puisque après leur délivrance miraculeuse il les loue d'avoir été fidèles jusqu'à la mort à la loi

[1] Theodoret. *Opera*, t. II, p. 1110.

[2] H. G. Kirms, *Commentatio historico-critica, exhibens descriptionem et censuram recentium de Danielis libro opinionum*, Jenæ, 1828.



de leur DIEU (III, 95, hébr. 28). Pouvait-il croire que c'était par un pur caprice qu'ils s'exposaient à un pareil supplice? D'ailleurs, en disant que le DIEU qu'ils servaient saurait bien les délivrer, ils donnaient assez à entendre qu'ils étaient condamnés pour lui avoir été fidèles. Il est vrai qu'ils expriment la confiance que DIEU les délivrera, mais cette confiance est encore plus fortement exprimée par David dans ses Psaumes, et personne jusqu'ici ne lui en a jamais fait un crime. D'ailleurs, il ne manquait point d'exemples de pareilles délivrances: Ézéchias venait d'être miraculeusement délivré des mains de Sennachérib. Enfin, les jeunes Hébreux n'expriment point la certitude qu'ils seront délivrés, puisqu'ils disent que quand DIEU, par des vues de sagesse, ne voudrait pas leur accorder cette faveur, ils sont déterminés à souffrir tous les supplices, plutôt que de transgresser ses lois (vers. 18).

3. Mais, objecte-t-on encore, pourquoi les soldats exécuteurs de la sentence furent-ils brûlés par les flammes? Était-il encore besoin d'un miracle pour tuer ces hommes innocents? Nous pouvons demander à notre tour si, dans l'armée de Pharaon, qui fut tout entière engloutie dans les flots, il n'y avait pas des soldats innocents de sa fureur? et si, dans la destruction de Jérusalem, par Titus, les Juifs qui y périrent étaient tous coupables de la mort de JÉSUS-CHRIST.

En présence de faits de cette nature, la raison humaine ne peut que rester muette et adorer les décrets incompréhensibles d'un DIEU souverainement juste et infiniment sage. S'en prendre au récit biblique plutôt que de reconnaître et d'avouer son impuissance serait de l'extravagance et de la folie. Quant à la mort des soldats, nous ne voyons pas comment elle nécessitait un miracle : nous en trouvons la cause toute naturelle dans le verset 22, qui porte à la lettre : « L'ordre du roi étant très-pressant, et la fournaise extrêmement embrasée, les flammes du feu firent périr les hommes qui y avaient jeté Sidrach, Misach et Abdénago. » On conçoit aisément, en effet, que Nabuchodonosor ayant fait chauffer la fournaise sept fois plus que d'ordinaire (vers. 7), n'ait pas songé dans la violence de sa

colère qu'un feu aussi ardent pouvait consumer dans ses flammes les exécuteurs de son ordre.

4. Pour jeter du doute sur la vérité de cette histoire, Griesinger demande pourquoi Nabuchodonosor fit d'avance échauffer cette fournaise? Savait-il déjà le refus de ces trois jeunes Hébreux, ou cette fiction n'est-elle qu'une préparation au miracle de la délivrance [1]?

D'abord, le texte ne dit pas que Nabuchodonosor eût fait chauffer cette fournaise d'avance; de plus, quand il le dirait, cela serait assez conforme à ce qui se pratique quelquefois en Orient. Chardin parle de deux fournaises dont le feu fut entretenu pendant un mois entier, et où l'on devait jeter ceux qui fraudaient la taxe du roi [2]. Quoiqu'il ne fût pas vraisemblable que personne osât désobéir aux ordres de Nabuchodonosor, cependant il est assez conforme au caractère d'un despote d'Orient de prévoir tous les cas possibles de transgression, afin d'inspirer une plus grande crainte de sa puissance. Au reste, un pareil supplice est très-conforme à la coutume des Babyloniens. Jérémie (XXIX, 22) parle de deux faux prophètes que Nabuchodonosor fit ainsi consumer par les flammes.

5. Quel fut l'effet d'un si grand miracle? dit Bertholdt. Ce fut uniquement de faire prononcer quelques louanges en l'honneur du vrai Dieu, et de défendre à ses sujets de l'outrager. Cette fin n'était pas proportionnée à un si grand prodige.

Nous n'oserions prononcer aussi affirmativement que le fait Bertholdt, que de procurer des louanges au vrai Dieu et de défendre à ses sujets de l'outrager ne serait pas une fin proportionnée au miracle de la fournaise. Nous craindrions qu'il y eût de la témérité à prononcer un pareil jugement, d'autant plus qu'il est au moins fort douteux que nous, pauvres humains, nous connaissions suffisamment les deux termes nécessaires au jugement. Mais faisant abstraction de ce scrupule, qu'un rationaliste considère comme puéril, nous remarquerons que cette

[1] G. F. Griesinger, *Neue Ansicht der Aufsætze im Buche Daniel.* Stuttg. und Tubing. 1815, p. 41.

[2] Chardin, *Voyage en Perse*, t. IV, p. 276; édit. Langlès.

fin immédiate du prodige, quoiqu'elle fût assez considérable, n'était pas l'unique. Ce miracle ne formait qu'une partie des événements merveilleux qui devaient procurer l'élévation de Daniel, et le rendre l'instrument de la délivrance de son peuple.

6. L'auteur du livre de Daniel raconte qu'à la vue des trois jeunes Hébreux sortis sains et saufs de la fournaise, Nabuchodonosor s'écria : « Loué soit le DIEU de Sidrach, de Misach et d'Abdénago, qui a envoyé son ange pour délivrer ses serviteurs qui ont cru en lui, qui ont résisté au commandement du roi, et livré leurs corps *aux flammes*, pour ne servir ni n'adorer aucun dieu que leur DIEU (vers. 95, hébr. 28). » Or, dit Bertholdt, ce récit n'est nullement vraisemblable ; la manière dont s'exprime Nabuchodonosor à la vue de la délivrance des compagnons de Daniel est tout à fait opposée à la considération qu'il se devait à lui-même et à la religion qu'il professait.

Bertholdt se fait évidemment illusion ; il n'est point surprenant que ce prince, saisi d'étonnement à la vue d'un tel prodige, ait pu s'exprimer ainsi. Comme on jugeait, dans ces anciens temps, de la puissance d'une divinité par la délivrance qu'elle opérait, Nabuchodonosor ne put s'empêcher de proclamer la puissance du DIEU de ces trois jeunes gens, et il ne s'embarrassa pas de mesurer la portée de ses expressions. Enfin, s'il y avait dans ses paroles quelque chose qui ne convînt pas dans sa bouche, on pourrait le mettre sur le compte de Daniel, qui, tout en représentant exactement le sens de ses paroles, ne les a peut-être pas rapportées textuellement.

ARTICLE V.

DE LA MÉTAMORPHOSE DE NABUCHODONOSOR.

L'auteur des prophéties de Daniel raconte, au chapitre IV, que Nabuchodonosor fut réduit pendant sept ans au rang des bêtes ; qu'au bout de ces sept années, le sens et l'esprit lui ayant été rendus, il en bénit le Très-Haut, en publiant sa grandeur et sa gloire, et en s'humiliant sous sa main puissante, qui l'avait justement frappé. Or, disent les exégètes que nous combattons, ce récit n'est nullement fondé dans son ensemble, et

il renferme en outre plusieurs traits particuliers dont la vérité paraît ne pouvoir être défendue.

I.

Ce qui donne lieu à élever des doutes légitimes contre la vérité de ce fait, c'est qu'il n'est ni rapporté ni même insinué par aucun historien profane. Bien plus, les écrivains bibliques eux-mêmes, à l'exception du prophète Daniel, gardent sur ce point le plus profond silence. Aussi l'historien Joseph, Origène et saint Jérôme, avouent-ils qu'ils ne connaissent aucun autre document qui fasse mention de cette histoire. Comment donc se fait-il, demande-t-on, qu'un événement aussi extraordinaire et aussi mémorable ait pu tellement s'effacer du souvenir qu'il n'en est rien resté dans les annales chaldéennes; qu'on n'en trouve aucun vestige dans Hérodote, Diodore, Bérose, Abydène et autres, qui nous ont transmis sur les rois de Babylone des faits bien moins considérables? Comment les Grecs, qui voyageaient exprès en Chaldée pour y recueillir tout ce qui sortait de la bouche des prêtres et du peuple, n'ont-ils rien su d'une si merveilleuse histoire? Ces considérations suffisent pour montrer que tout ce récit n'est qu'une fiction, et que le fait qu'il contient a été inventé par l'auteur du livre de Daniel.

Mais cette difficulté, qui paraît assez plausible au premier abord, s'évanouit dès qu'on l'examine avec quelque attention. D'abord peut-on raisonnablement exiger le témoignage des autres livres de l'Ancien Testament? Aucun n'a parlé des événements de cette époque: les Rois et les Paralipomènes ne vont pas au delà de la captivité; Ézéchiel et Jérémie, qui sont les sources historiques les plus riches sur Nabuchodonosor, étaient déjà morts au temps de la métamorphose de ce prince; Esdras et Néhémie, qui vivaient longtemps après et sous la domination des rois perses, ne s'occupent que des événements arrivés sous ces rois, et ne parlent point de Nabuchodonosor.

Quant aux historiens grecs, sans nous prévaloir du jugement des savants critiques qui ne leur accordent aucune autorité quand il s'agit de l'histoire ancienne de l'Asie [1], on ne peut

[1] Voy. Niebuhr, *Historischer Gewinn aus den Armenischen Uebersetzung*

guère légitimement nous les opposer ici, vu qu'ils ne font pas même mention de Nabuchodonosor : Hérodote, le père de l'histoire, ne l'a pas nommé une seule fois. Or, nous le répétons, peut-on argumenter du silence de ces auteurs sur la maladie de Nabuchodonosor, puisqu'ils n'ont jamais prononcé son nom? Joseph et Eusèbe de Césarée, qui ont recherché avec plus de soin tous les monuments de la littérature profane qui pouvaient jeter quelque jour sur l'histoire des Chaldéens, n'ont pu assigner que six auteurs qui aient fait mention du monarque assyrien, et encore en est-il quatre qui ne parlent de lui qu'en passant et pour des fins particulières. Les annales des Phéniciens disent simplement de lui qu'il fit la conquête de la Phénicie. Philostrate, tant dans l'histoire des Indes que dans celle de la Phénicie, se borne à dire qu'il fit le siége de Tyr. Mégasthène, dans le troisième livre de son histoire des Indes, n'en parle qu'en passant, et seulement pour mentionner qu'il prit la Libye et l'Ibérie [1]. Dioclès, dans son livre deuxième de son histoire des Perses, n'en parle également qu'en passant [2]. Il ne reste donc plus que Diodore et Abydène, chez qui on pourrait s'attendre à trouver quelque chose sur ce fait merveilleux. Mais Abydène, d'après les fragments qu'Eusèbe en a conservés, est un assez mauvais historien, qui donne beaucoup trop de confiance aux histoires particulières des Babyloniens, comme Niebuhr et Schlosser ont été obligés d'en convenir [3]. Bérose, Chaldéen d'origine, est plein de fables pour les temps anciens, quoique pour les temps modernes il s'accorde assez avec les histoires authentiques. D'ailleurs ces deux auteurs puisent leurs récits dans la tradition des Chaldéens; or, on sait que les Chal-

der Chronik des Eusebius, in den Kleinen Schriften, Bonn 1828, I, 189. — Schlosser, *Geschichte der alten Welt*, I, 1, 172.

[1] Nous n'avons aucun intérêt, pour ce qui nous regarde, à examiner jusqu'à quel point peut être fondée cette conquête de Nabuchodonosor; nous abandonnons donc aux critiques la discussion de ce point d'histoire ancienne.

[2] Voy. Joseph, qui nous a fourni ces particularités, dans *Antiq.* l. X, c. XI, n. 1, et dans *Contr. Appion.* l. I, n. 21.

[3] Niebuhr, *ibid.* I, 187, 203. — Schlosser, *ibid.* I, 172.

déens, après la chute de leur empire, étaient singulièrement portés à grossir les actions de leurs anciens rois, et en particulier de Nabuchodonosor. Ils disent qu'il a surpassé Hercule, et que dans ses conquêtes il est parvenu jusqu'aux célèbres colonnes élevées par ce héros; qu'il bâtit Babylone et ses trois rangs de murailles en quinze jours. Abydène et Diodore font faire à ce prince en Syrie et en Égypte plusieurs choses qui sont opposées au récit des histoires authentiques. Manéthon est rempli des mêmes faussetés par rapport à l'Égypte, de manière que le Syncelle remarque avec raison que les histoires de ces deux auteurs sont pleines de fictions (ἐπίπλαστος), et qu'ils n'ont eu d'autre but que d'exalter leurs nations respectives [1]. D'après cela, nous devons nous attendre à ne trouver dans Abydène et Bérose que ce qui peut exalter Nabuchodonosor, et par conséquent il ne faut pas s'étonner de ne pas y voir figurer le récit de sa manie, telle qu'elle est décrite par Daniel, et qui n'était pas trop à sa gloire. Néanmoins Joseph nous a conservé un passage de Bérose qui fait allusion à cette maladie de Nabuchodonosor. Car il dit expressément que lorsque ce prince eut commencé la construction de ses fameuses murailles, *il tomba dans une maladie*, et qu'il mourut après avoir régné quarante-trois ans. Or, cette maladie que Bérose ne désigne pas, et qui précéda la fin de son règne, paraît être la manie où tomba Nabuchodonosor, qui eut lieu, selon Daniel, après avoir bâti son palais, et qui précéda la fin de son empire. Quant à sa guérison, il n'est pas étonnant que Bérose n'en parle pas, vu qu'elle fut de courte durée, et que vraisemblablement sa santé ne fut jamais parfaitement rétablie.

Un passage d'Abydène conservé par Eusèbe dans sa *Préparation évangélique*, et qui se retrouve dans sa *Chronique*, est encore plus formel. Il y est dit que Nabuchodonosor étant monté sur le toit de son palais, fut tout à coup saisi d'une inspiration prophétique par la vertu de quelque divinité qui occupa son âme; qu'il prédit l'invasion des Perses et des Mèdes dans

[1] Georg. Syncel. *Geograph.* p. 37.

son empire, et dénonça contre le roi mède des malédictions entièrement semblables à celles qu'il éprouva lui-même dans son état de manie [1]. Or, il y a entre ce passage d'Abydène et le récit de Daniel la plus grande analogie, les rapports les plus frappants. D'abord dans Abydène il est question d'une inspiration prophétique (κατασχεθείη Θεῷ... προαγγέλλω), inspiration qui, dans l'antiquité, accompagnait ordinairement la manie, et qui se trouve exprimée dans le langage même ; car, comme on le sait, MANTIS (μάντις), *devin*, *prophète*, dérive de MANIA (μανία), *frénésie*, *manie*. C'est aussi la remarque d'Eusèbe sur ce passage : « *In Danielis sane, historiis de Nabuchodonosoro narratur, quomodo et quo pacto mente captus fuerit : quod si Græcorum historici aut Chaldæi morbum tegunt, et à Deo acceptum comminiscuntur, deumque insaniam, quæ in illum intravit, vel dæmonem quemdam qui in eum venit, nominant, mirandum non est. Etenim hic quidem illorum mos est similia deo ascribere, deosque nominare dæmones* [2]. »

Il est encore à remarquer qu'Abydène attribue cet état extraordinaire à *un certain Dieu* [3] ; ce qui semble devoir faire croire qu'il ne venait pas des dieux de Babylone, mais d'un dieu étranger. Si Abydène met dans la bouche de Nabuchodonosor même la prophétie de l'invasion des Perses et des Mèdes, c'est que les Chaldéens avaient altéré la véritable histoire au profit de leurs rois, ou avaient confondu ensemble deux faits assez différents, comme cela leur arrive très-souvent.

On doit porter le même jugement de la malédiction qu'Abydène fait prononcer à Nabuchodonosor contre le roi mède qui envahira Babylone : elle a tant de ressemblance avec celle que

[1] Voy. ce passage cité au long, dans *Præparat. evangel.* l. IX, c. XLI, et dans *Chronic. Canon.* l. I, p. 27, 28, Mediolani 1818.

[2] Euseb. *Chron. armen. lat.* p. 61; apud Hengstenberg, *Die Authentie des Daniel*, Seit. 107.

[3] Nous supposons ici la leçon ὅτεῳ δὴ que Scaliger avait déjà substituée à l'ancienne οτε ωδη qui ne donne aucun sens. La première, comme le remarque Hengstenberg (*ibid.* p. 108), se trouve confirmée par le témoignage de la version arménienne, qui porte : *diis quibusdam, in mentem ejus penetrantibus eamque occupantibus.*

nous trouvons dans son rêve, rapporté par Daniel, qu'on ne peut s'empêcher de penser qu'elle en a été empruntée. On y lit entre autres choses : « Qu'il erre dans le désert où il n'y a ni villes ni vestiges d'hommes, où paissent les bêtes sauvages, où volent les oiseaux ; qu'il rôde à l'entour des rochers et des cavernes. » C'est bien là l'état où Nabuchodonosor est décrit au livre de Daniel. Abydène, ou les mémoires chaldéens d'après lesquels il a travaillé, ont altéré et confondu ensemble les deux parties de cette histoire. Au reste, cette manière de dénaturer les histoires authentiques est commune à Bérose et à Abydène. C'est ainsi, par exemple, qn'en racontant l'histoire de la création, du déluge et de la tour de Babel, ces deux écrivains sont d'accord pour le fond avec le récit de Moïse ; mais ils y ajoutent également l'un et l'autre des circonstances étrangères qui embellissent et dénaturent les faits.

Quelques auteurs allèguent encore ces paroles d'Abydène, *il disparut tout à coup* (παραχρῆμα ἠφάνιστο), *subito evanuit*, comme un point de correspondance entre son récit et celui de Daniel, parce qu'en effet, après la dénonciation de son châtiment, Nabuchodonosor disparut subitement dn milieu des Babyloniens ; mais cette même expression se trouvant employée ailleurs dans Abydène pour désigner l'apothéose de Bélus, il est assez probable que la tradition mythique des Chaldéens leur donnait ici le même sens, et qu'Abydène veut dire que Nabuchodonosor, après cet oracle prophétique, disparut pour prendre place parmi les dieux ; ce qui désignerait au moins qu'il ne vécut pas longtemps après ; et cette circonstance servirait elle-même à accorder plus aisément Bérose avec Daniel, comme nous venons de le remarquer.

II.

Les adversaires du livre de Daniel conviennent qu'il est possible que Nabuchodonosor soit tombé dans un état de manie qui lui ait rendu impossible le gouvernement de son royaume, cette maladie arrivant ordinairement aux hommes de génie, aux esprits entreprenants ; mais, disent-ils, cette manie se trouve

accompagnée de circonstances qui la rendent tout à fait invraisemblable.

1. Il faut remarquer d'abord que plusieurs des difficultés qu'on a opposées à ce fait merveilleux attaquent moins le récit de Daniel que la manière inexacte dont plusieurs interprètes l'ont expliqué. Ainsi il paraît fort difficile de répondre d'une manière satisfaisante aux objections qu'ont fait naître les exégètes qui entendent la manie de Nabuchodonosor d'une métamorphose réelle. Bertholdt lui-même avoue que le texte biblique n'exprime pas une véritable métamorphose, mais seulement une espèce de manie qui faisait imaginer à ce prince qu'il était devenu bête, qu'en conséquence il avait vécu comme un animal, mangeant de l'herbe comme un bœuf; que ses cheveux avaient l'apparence du plumage de l'aigle : *capilli incuriâ*, dit très-bien Tertullien, *horrorem aquilinum referente ;* ce qui est l'effet de ce genre de vie, et ce qui a été observé dans d'autres hommes réduits à l'état sauvage. Mais en même temps ce critique objecte d'autres invraisemblances qui lui paraissent beaucoup plus considérables. Comment croire, dit-il, que la famille du roi et ses ministres aient eu si peu l'œil sur lui à la première atteinte de sa maladie, pour le laisser errer à l'aventure ? N'auraient-ils pas dû faire courir après lui, pour le mettre dans un lieu de sûreté? Ne l'auraient-ils pas retrouvé et ramené dans son palais? Pouvait-il, dans la plaine ouverte et sans forêts de Babylone, échapper à leurs recherches? Pouvait-il errer si longtemps sans perdre la vie par une multitude d'accidents? Quel but politique dans les ministres du roi d'exposer si longtemps la majesté royale à la dérision de ses sujets ?

Toute cette objection, comme on le voit, a pour base unique la supposition qu'on laissa Nabuchodonosor errer en plein air à sa volonté, sans qu'on exerçât sur lui aucune surveillance. Or, cette hypothèse, quoique admise par la plupart des interprètes, n'est pourtant pas nécessairement exigée par le texte sacré. Ils se fondent principalement sur le verset 33, où il est dit que les grands de la cour allèrent le chercher pour lui remettre l'administration du royaume, quand sa manie fut

passée. Mais il est dit aussi, au chapitre II, 13, qu'on alla chercher Daniel : était-il perdu pour cela? Le texte supposerait plutôt que Nabuchodonosor avait des gardiens; car comment les grands de la cour auraient-ils su autrement qu'il était revenu à son bon sens? De plus, on lit aux versets 12, 20, qu'il était lié de chaînes d'airain; il n'avait donc pas la liberté d'aller où il lui plaisait? Les interprètes prétendent à la vérité qu'il avait brisé ses chaînes; mais on ne voit rien de semblable dans le texte; il est même permis, ce semble, de conclure le contraire du verset 12, portant que la tige de l'arbre qui figurait son état futur *devait être liée avec des chaines de fer et d'airain parmi les herbes des champs.* Or, voici comment on peut expliquer cet état si extraordinaire. Certains maniaques ont la plus forte inclination à mener une vie solitaire et semblable à celle des animaux. Aben-Ezra en rapporte un exemple remarquable : Il y avait, dit-il, en Sardaigne un maniaque qui se retira sur les montagnes, s'associa à des cerfs, brouta l'herbe comme eux, et marchait à quatre pieds. Le roi de l'île l'ayant pris à la chasse et rendu à ses parents, il ne voulut pas leur parler, rejeta le pain et le vin qu'ils lui offraient, ne prenant d'autre nourriture que de l'herbe; bientôt il échappa à la vigilance de ses parents, et s'enfuit sur les montagnes pour vivre encore avec les cerfs. Ainsi les gens de Nabuchodonosor lui permirent de satisfaire la même fantaisie, seulement ils le firent surveiller, afin qu'aucun accident ne lui arrivât, et le lièrent de chaînes pour qu'il ne se fît aucun mal. Il est vraisemblable qu'il était gardé dans des lieux où il n'était pas exposé à la vue de ses sujets.

2. Cependant, objecte encore Bertholdt, il est dans cette histoire un trait qui paraît tout à fait incroyable. Il est impossible, en effet, d'imaginer qu'après que Nabuchodonosor avait été complétement privé de sa raison pendant sept ans, on ait osé lui confier de nouveau le gouvernement d'un grand empire. Ne devait-on pas craindre une rechute, si ordinaire en ce genre de maladie, rechute qui aurait exposé la vie d'une multitude innombrable de personnes? Pourquoi son fils Évilmérodach ne fut-il pas mis à sa place?

Pour rendre plus croyable ce fait merveilleux, plusieurs critiques prétendent qu'il n'est pas certain que la manie de Nabuchodonosor ait duré sept ans. Le mot chaldéen HIDDAN (עִדָּן) ne signifie pas proprement *année*, mais *temps*, et le terme *sept* se prend quelquefois dans l'Écriture pour un nombre indéterminé, exprimant seulement l'idée de *plusieurs*. De plus, ajoutent ces interprètes, quand ce nombre serait déterminé, comme l'année était divisée en mois et en semaines, on peut, sans faire violence au texte, prendre sept mois, ce qui pourrait suffire pour mettre Nabuchodonosor dans l'état où le représente Daniel. Il ne faut pas au moins sept années pour que ses ongles et les poils de son corps aient pris l'accroissement que suppose le texte sacré. Nous l'avouons franchement, quoique cette interprétation ne soit pas absolument fausse et qu'elle se trouve par là même munie d'une autorité suffisante pour détruire l'objection, nous n'oserions en faire usage; parce qu'elle ne nous paraît pas assez fondée en philologie; et d'ailleurs l'espace de sept années ne présente réellement pas une impossibilité absolue. Quant à Évilmérodach, fils de Nabuchodonosor, il n'est point étonnant que les grands de la cour n'aient pas voulu lui confier l'administration du royaume; car, outre que ce prince était sans capacité, il pouvait y avoir quelque inconvénient à changer de roi, et surtout à écarter un monarque tel que Nabuchodonosor, qui était l'orgueil des Babyloniens; ils jugèrent donc plus convenable d'attendre le rétablissement de sa santé, et de suivre l'exemple de leurs devanciers, qui, après la mort du père de ce monarque et pendant son absence, administrèrent aussi le royaume, comme nous l'apprend Bérose. Ils ne craignirent point de remettre les rênes du gouvernement à Nabuchodonosor, quand ils le jugèrent rétabli, et dans le cas d'une rechute, ils auraient eu recours au moyen qu'ils avaient déjà employé, qui était de gouverner par eux-mêmes.

3. Mais, poursuit Bertholdt, Nabuchodonosor ne devait-il pas employer toutes sortes de moyens pour faire oublier à ses sujets l'état humiliant où il s'était trouvé? Est-il vraisemblable qu'il ait voulu consigner son ignominie dans un édit public?

On peut avouer qu'une pareille conduite de la part de ce prince paraît invraisemblable au premier abord; mais, comme nous avons eu déjà occasion d'en faire la remarque, n'arrive-t-il pas tous les jours que les choses les plus incontestables paraissent cependant hors de toute vraisemblance? Autant qu'il est permis de juger du caractère de Nabuchodonosor, on peut affirmer qu'il était tel qu'il s'embarrassait peu de l'impression que pouvait faire sa conduite sur l'esprit de ses sujets. Dans le sentiment de sa grandeur, il se mettait au-dessus de leur jugement, et voulait qu'ils se conformassent au sien propre, qui devait en être la règle invariable. Il faut encore considérer que l'édit fut donné sous l'impression que venaient de lui faire ces événements extraordinaires, et qu'il put alors ne pas mesurer assez ses expressions. D'ailleurs, l'antiquité n'avait pas de la manie une idée aussi basse que nous l'avons aujourd'hui; on la regardait comme envoyée par les dieux, et comme un accompagnement nécessaire de l'inspiration prophétique. Enfin Nabuchodonosor avait été dans cet état-là même l'objet d'une providence particulière de Dieu; son châtiment et sa délivrance avaient été prédits par le Seigneur; et s'il fut humilié par sa maladie, il a été singulièrement exalté par sa guérison miraculeuse. Son infirmité ayant été nécessairement connue de ses sujets, il convenait qu'il se relevât dans leur esprit par le récit de son songe prophétique et de sa merveilleuse délivrance.

4. Enfin Bertholdt objecte la teneur même de l'édit de Nabuchodonosor. Ce prince, dit-il, y parle, tantôt comme un juif, empruntant les formules usitées dans les Écritures, tantôt comme un gentil encore attaché au culte de ses dieux.

Nous répondrons que ce qui a paru à Bertholdt un motif suffisant d'attaquer la vérité historique de ce fait, nous semble à nous une raison puissante de la maintenir. Si, en effet, ce récit n'était qu'une fiction inventée par un juif qui vivait sous les Machabées, cet auteur n'aurait certainement pas fait un pareil amalgame, tandis qu'on peut le supposer tout naturellement dans Nabuchodonosor. Le monarque assyrien connaissait à la vérité la puissance du Dieu des Hébreux, à cause des merveilles

dont il avait été témoin; mais son cœur n'avait pas renoncé au culte de ses divinités; il croyait, d'après les principes du polythéisme, qu'il pouvait honorer Jéhova et ses propres idoles. C'est ainsi que parlent les rois perses dans leurs édits rapportés au livre d'Esdras. Les Perses, comme l'observe Schlosser, aimaient assez un pareil mélange; ils avaient d'abord associé leur culte de la nature avec la doctrine de Zoroastre, et après la conquête de Babylone, ils associèrent encore le culte des astres des Babyloniens avec le culte du feu propre aux mages [1]. Ainsi, il n'y a rien d'étonnant que Nabuchodonosor ait voulu associer le culte de Jéhova à celui de ses propres dieux. Cette association est tout à fait dans l'esprit de ce prince et du peuple qu'il gouvernait. Un faussaire, vivant sous les Machabées, n'aurait jamais eu une pareille idée. La rencontre de quelques expressions bibliques ne prouve pas plus contre l'authenticité de l'édit, que l'usage de quelques expressions chrétiennes dans un édit d'un roi récemment converti au christianisme ne prouverait contre son authenticité. D'ailleurs Nabuchodonosor tenait ces expressions de Daniel, qui l'avait instruit des perfections du vrai Dieu, et il les a conservées d'autant plus exactement dans son édit, qu'il connaissait moins par lui-même la religion des Juifs. Si ces formules bibliques se trouvaient dans des livres postérieurs au temps de Daniel, elles pourraient être alléguées sans doute contre l'authenticité et la véracité de son livre, mais ce n'est pas le cas, puisqu'elles ne se rencontrent que dans la deuxième partie d'Isaïe, dont nos adversaires sont loin d'avoir renversé l'authenticité, comme nous l'avons démontré dans le tome IV de notre *Introduction historique et critique*, etc. L'usage de la première et de la troisième personne qu'emploie Nabuchodonosor dans son édit ne saurait préjudicier à son authenticité, puisque nous rencontrons le même usage dans les édits des rois perses rapportés au livre d'Esdras, VII, 14, 15, dont nos adversaires reconnaissent l'authenticité. Nabuchodonosor fait usage de la troisième personne dans le récit de son châtiment,

[1] Schlosser, *Geschichte der alten Welt*, I, 278, 279.

et parle à la première, quand il décrit la merveille de son rétablissement. Ce changement de personnes peut venir d'un pur hasard, comme cela est arrivé à quelques autres prophètes, qui parlent, tantôt à la première, tantôt à la troisième personne. Il est du moins certain que quand on ne pourrait assigner la raison de ce changement, ce ne serait pas un motif suffisant en critique pour suspecter la vérité historique du récit de Daniel. Au reste, ce changement de personnes peut venir de Daniel lui-même, qui, voulant abréger l'édit du roi, qu'il trouvait peut-être trop étendu, a introduit la troisième personne dans sa rédaction, pour qu'on ne l'attribuât pas au roi lui-même.

5. Le but de toute cette histoire, dit Bleek, est purement moral, et n'a d'autre objet que d'avertir Antiochus Épiphane de ne pas opprimer les Juifs, et de lui faire reconnaître la puissance de JÉHOVA. Par conséquent, il ne faut pas y chercher une réalité historique.

Ou nous nous faisons une illusion bien étrange, ou notre savant critique ne se montre pas rigoureux logicien. De ce qu'une histoire a un but purement moral, s'ensuit-il pour cela qu'elle ne saurait avoir une réalité historique? Ainsi l'histoire de Pharaon et celle de la destruction de l'armée de Sennachérib peuvent avoir le but moral de réprimer les persécuteurs du peuple de DIEU; faudra-t-il pour cela les ranger dans la classe des fictions mythiques? Mais ce n'est pas le seul vice de l'objection de Bleek. Pourquoi faire intervenir ici Antiochus Épiphane? Que peut-il y avoir de commun entre un roi qui n'a jamais persécuté le peuple hébreu, qui a hautement reconnu la puissance de son DIEU, et l'impie Antiochus Épiphane, qui non-seulement a constamment persécuté les Juifs, mais encore a voulu abolir leur culte, et a persévéré jusqu'à la fin dans son impiété, comme Daniel le dit lui-même dans sa partie prophétique?

ARTICLE VI.

DE BALTHASAR ET DU PREMIER ROI DES MÈDES, APPELÉS PAR DANIEL, L'UN FILS DE NABUCHODONOSOR, ET L'AUTRE DARIUS.

Les adversaires de l'authenticité du livre de Daniel ont cru

trouver ici une double erreur historique. Voyons s'ils ne se sont point trompés eux-mêmes dans leur supposition.

§ I. *De Balthasar appelé par Daniel fils de Nabuchodonosor.*

L'auteur du livre de Daniel donne en plusieurs endroits (v, 11, 13) à Balthasar le titre de fils de Nabuchodonosor. Mais, demande Bertholdt, n'est-ce pas évidemment une erreur historique, puisque, d'après les historiens profanes, il ne fut que son quatrième successeur ?

Mais tout le monde convient qu'on ne doit pas toujours prendre au pied de la lettre les noms de *père* et de *fils*, parce qu'ils ont dans l'Écriture une grande latitude. Il n'est pas en effet un seul hébraïsant qui ne sache que les termes AB (אב) et BEN (בן) signifient non-seulement *père* et *fils*, mais encore *grand-père* et *petit-fils*. « Dans toutes les langues du monde, dit M. Quatremère dans son court, mais très-savant *Mémoire sur Darius le Mède et Balthasar, rois de Babylone*, un aïeul est souvent qualifié de père, et une locution analogue se retrouve constamment chez les écrivains orientaux. Dans bien des passages, un personnage se trouve désigné non par son véritable nom, mais par le mot *ebn*, fils, joint à un autre nom. Or, dans cette circonstance, c'est souvent le nom de l'aïeul, et non celui du père, qui se trouve relaté. Ainsi, un général qui se signala à la tête des Arabes, dans le premier siècle de l'hégire, et qui se nommait *Abd-Allah*, est désigné souvent par le surnom d'*Ebn-Abi-Serah*, quoique *Abou-Serah* ne fût pas son père, mais son grand-père. Le célèbre historien *Ebn-Khaldoun* n'était pas réellement fils de *Khaldoun*; mais le personnage ainsi nommé avait vécu plus de quatre siècles avant la naissance de l'écrivain; et le surnom d'*Ebn-Khaldoun* s'était constamment perpétué parmi les membres de la famille (page 18). » Au reste, le lecteur peut parcourir les dictionnaires hébreux, il les trouvera tous d'accord sur ce point. Or Balthasar était très-probablement le fils d'Évilmérodach, et par conséquent le petit-fils de Nabuchodonosor. C'est du moins ce qui semble avoir été assez bien prouvé par Rosenmüller (*Alterthumsk.* I, 2, p. 89),

et ce que confirme de son autorité particulière M. Quatremère, dans le mémoire que nous venons de citer (voy. ce mémoire, page 17). Ainsi Daniel n'a nullement prétendu donner à Balthasar le titre de fils proprement dit de Nabuchodonosor; tout porte à croire au contraire qu'il ne l'a considéré, selon la vérité, que comme petit-fils de ce monarque. Du moins toutes les circonstances de son récit s'expliquent parfaitement, si l'on admet cette supposition; et pour ne citer qu'un seul trait à l'appui de cette assertion, nous dirons que, dans cette hypothèse, la reine-mère a pu dire à Balthasar que Nabuchodonosor était son père (vers. 11); car cette reine qui entra dans la salle du festin pour engager Balthasar à consulter Daniel, n'était pas son épouse, comme le suppose Bertholdt; puisqu'il est marqué au verset 2 que toutes les femmes du roi avec ses concubines étaient déjà entrées dans la salle du festin et en faisaient partie, quand la reine dont il s'agit y entra; mais c'était sa mère, épouse d'Évilmérodach, ou plutôt son aïeule, épouse de Nabuchodonosor [1], qui ne dut pas lui parler des événements arrivés sous ce faible prince, qui ne régna que deux ans et ne fit rien de mémorable; mais qui dut l'entretenir plutôt de ce qui s'était passé sous le fameux Nabuchodonosor.

« Si *Balthasar* était non le fils mais le petit-fils de *Nabuchodonosor*, dit encore M. Quatremère dans le même mémoire (pag. 18), on conçoit comment ce prince, qui n'était peut-être pas né au moment de la mort de son aïeul, avait eu besoin qu'on lui rappelât les événements terribles et mémorables qui avaient signalé le règne de ce monarque. » Le même savant a déjà fait une réflexion analogue en réfutant l'opinion des critiques qui confondent Évilmérodach avec Balthasar: « Si, avait-il dit avec raison, *Évilmérodach*, fils et successeur immédiat de Nabuchodonosor, eût été le *Balthasar* de Daniel, certes il n'eût pas

[1] La veuve de Nabuchodonosor, comme nous l'avons déjà remarqué dans notre *Introduction historique etc.* (t. IV, p. 267, note), a pu conserver son nom de reine sous Balthasar, puisque Nabuchodonosor, son aïeul (ou même son père, si l'on veut), a conservé lui-même le titre de roi pendant le règne de son petit-fils (*Dan.* v, 12).

ignoré les faits qui concernaient son père, et en particulier cette aliénation mentale qui avait réduit le fier Nabuchodonosor à une condition voisine de celle des animaux; car cet événement terrible, consigné dans l'édit même du monarque babylonien, n'avait pu manquer d'avoir un long retentissement; et un fils au bout de quelques années n'aurait pas eu besoin que sa mère lui retraçât des faits encore présents à sa mémoire (*ibid.* p. 14).» Enfin, il est un autre argument qui prouve que Daniel n'a point prétendu nous présenter dans son récit Balthasar comme le propre fils de Nabuchodonosor; c'est encore à M. Quatremère que nous l'empruntons : « Lorsque Daniel annonce à Balthasar la catastrophe prête à fondre sur lui, il lui adresse ces paroles menaçantes : « Votre empire va être donné aux Mèdes et aux Perses. » Le prophète en parlant à Évilmérodach aurait-il employé un langage aussi impropre? Il lui aurait dit : « Votre empire va être donné à un autre; » puisque le prince devait être détrôné et assassiné par son beau-frère. Mais les Mèdes et les Perses ne pouvaient avoir place dans cette prédiction, puisque la conquête de Babylone par ces deux peuples réunis ne devait avoir lieu que plus de vingt ans après la mort d'*Évilmérodach.* »

Ces considérations suffisent sans doute pour détruire l'objection de Bertholdt, et démontrer que Daniel n'a réellement pas prétendu donner à Balthasar, contrairement aux témoignages de l'histoire, le titre de *fils* proprement dit. Quant à la question débattue parmi les critiques pour savoir à quel prince mentionné dans les écrivains profanes répond le Balthasar de Daniel, nous n'avons pas à nous en occuper ici; nous renvoyons donc le lecteur à ce que nous en avons dit dans notre *Introduction historique*, etc. (t. IV, p. 266-269).

§ II. *Du premier roi mède appelé Darius par Daniel.*

Nous lisons au chapitre v, verset 31, du livre de Daniel que Darius le Mède fut le premier roi qui régna à Babylone après la mort de Balthasar. Or, disent Bertholdt, Bleek, De Wette, Rosenmüller, etc., il y a ici une erreur historique incontestable. L'auteur biblique appelle Darius le Mède, le confondant sans

doute avec Darius, fils d'Hystaspe, le même roi que Xénophon nomme Cyaxare II, et qui fut, selon lui, fils d'Astyage et beau-père de Cyrus.

En supposant que Daniel fût le seul historien qui eût donné à ce roi mède le nom de Darius, il faudrait des raisons bien fortes pour prétendre qu'un écrivain aussi exact en tant d'autres points ait commis une bévue aussi grossière. Et pour citer un exemple de son exactitude, nous ferons observer que presque tous les historiens grecs, tels que Hérodote, Justin, Ctésias, Diodore de Sicile, Strabon, Polyen, ne nous parlent d'aucun roi mède régnant à Babylone, et font commencer par Cyrus le royaume des Perses; et cependant il y a des preuves certaines en faveur de l'existence d'un roi mède à Babylone, comme nous allons le voir quelques lignes plus bas. Or, est-il vraisemblable qu'un auteur qui montre sur la domination des rois mèdes à Babylone une connaissance qu'on chercherait en vain dans les meilleurs historiens grecs, ait pu confondre le prince qui commença le règne des Mèdes à Babylone avec Darius, fils d'Hystaspe[1]? Non, c'est une supposition qu'on ne peut raisonnablement faire; et si nos adversaires veulent se dépouiller de leurs préventions, ils concluront avec nous que l'écrivain sacré a dû mettre la même exactitude par rapport au nom du prince qui régna le premier après la prise de Babylone.

Quant à la différence qui se trouve sur le nom de ce roi entre Daniel et Xénophon, elle ne saurait tourner au préjudice du récit biblique. D'abord, l'autorité de Xénophon ne peut être ici d'aucun poids. Les critiques les plus habiles comme les plus consciencieux ont prouvé jusqu'à l'évidence que la Cyropédie offre généralement, non pas une histoire véridique, mais un pur roman; et on peut hardiment affirmer que, sur le point même qui fait l'objet de cette discussion, elle ne mérite aucune confiance; c'est du moins le sentiment de M. Quatremère. Or, ce savant écrivain ne se borne pas à cette assertion, il en fournit

[1] On peut voir dans notre *Introduction historique etc.* (t. IV, p. 257 et suiv.), toutes les autres preuves qui montrent de la manière la plus claire et la plus frappante l'exactitude prodigieuse de l'auteur du livre de Daniel.

une preuve selon nous irrécusable ; la voici, le lecteur peut en juger : « Je sais toutefois, dit l'illustre écrivain, qu'une narration romanesque peut contenir des faits réels et avoués par l'histoire ; et l'existence de Cyaxare pourrait, à la rigueur, être considérée comme véritable sans que le reste du récit perdit pour cela son caractère fabuleux ; mais je crois qu'il n'en est pas ainsi. En effet, Xénophon prend soin de se donner à lui-même le démenti le plus formel. Dans deux passages de la *Retraite des dix mille* (l. III, c. IV, p. 171, 172, ed. Schneider), parlant de deux villes situées sur la rive orientale du Tigre, il atteste que ces places avaient été complétement ruinées à l'époque où les Perses enlevèrent aux Mèdes l'empire de l'Asie. Or, une pareille catastrophe n'eut lieu qu'une fois, lorsque le farouche Astyage succomba sous les armes victorieuses de Cyrus. Par conséquent, le récit de la Cyropédie, qui nous représente l'empire de l'Orient passant de la manière la plus tranquille et sans aucune convulsion d'Astyage à son fils Cyaxare et de celui-ci à Cyrus, ne peut être qu'une narration fausse et romanesque (*Mémoire sur Darius*, etc., p. 3). » A ces observations judicieuses, M. Quatremère ajoute une considération qui devient du plus grand poids après les preuves générales que nous avons déjà fournies (*Introd. hist.* etc., t. IV) sur l'authenticité du livre de Daniel : « D'ailleurs, dit-il, il est impossible de supposer que Daniel, qui écrivait à Babylone et qui était contemporain des événements qu'il raconte, se soit grossièrement trompé en changeant sans motif le nom du prince dont il avait été le ministre, et substituant la dénomination de Darius à celle de Cyaxare. En outre, Darius est désigné comme fils d'Assuérus ; donc il n'était pas fils d'Astyage ; car ces deux noms ont trop peu de ressemblance pour qu'ils aient été confondus par un homme qui vivait à la cour, et qui avait tant de moyens d'être instruit de la vérité (*loc. citat.*). »

En admettant même le récit de Xénophon, nous ne voyons pas comment la différence des noms pourrait donner un démenti fondé à celui du livre de Daniel. En effet, ou les deux noms *Cyaxare* et *Darius* ne désignent qu'un seul et même individu,

ou ils indiquent deux personnages réellement distincts. Or, quelque hypothèse qu'on adopte, la narration biblique reste à l'abri de toute attaque. Nous pouvons le prouver dans la première hypothèse, en faisant remarquer qu'une différence de noms tout à fait semblable se trouve dans d'autres livres de l'Écriture dont la véracité n'a jamais été révoquée en doute? Par exemple, le Cambyse des auteurs grecs n'est-il pas appelé dans Esdras (IV, 6) AHASCHVEROSCH (אחשורוש) ou *Assuérus;* et le pseudo Smerdis nommé *Spendate* par Ctésias, *Oropaste* par Trogue-Pompée, et par Esdras (IV, 7) ARTAHSCHASCHTE (ארתחששתא) ou *Artaxerxès* III? Faudrait-il donc à cause de cette différence de noms ne tenir aucun compte de l'autorité historique de tous ces ouvrages? Écoutons sur ce sujet un critique qu'on n'accusera pas d'être trop favorable à nos livres saints: « On se plaint ordinairement, dit Heeren, de la quantité de contradictions qui se trouvent dans l'histoire ancienne des Perses; mais elles sont plutôt apparentes que réelles dans les historiens contemporains. Hérodote et Ctésias ne diffèrent que dans des choses secondaires où il était difficile d'arriver à une certitude complète. En comparant les relations de ces Grecs avec les récits des annalistes hébreux, on ne trouve pas de concordance, mais du moins pas de contradictions. C'est très-naturel. Les derniers ne parlent que des rapports des Perses avec leur nation, et voilà justement ce que les Grecs ne font pas du tout. La seule difficulté qui restait encore, fondée sur la différence des noms de quelques rois, est levée par les recherches de nos érudits[1]. Elle peut d'autant moins surprendre, que les dénominations ordinaires des rois de Perse n'étaient en effet que de simples titres ou surnoms, dont Hérodote nous a conservé la signification. Les surnoms pouvaient subir des changements et être rendus différemment dans des langues différentes[2]. » Volney lui-même fait sur ce point un aveu semblable[3]. Nous demande-

[1] Eichhorn, *Repertorium*, t. XV.

[2] Heeren, *De la politique et du commerce des peuples de l'antiquité*, t. I, p. 145, 146; trad. de W. Suckau.

[3] Volney, *Recherches nouv. sur l'hist. anc.* t. I, p. 144 et suiv. Paris, 1814.

rons maintenant pourquoi ne pourrait-on pas expliquer ainsi la différence des noms de Cyaxare et de Darius? d'autant plus qu'on avoue que le mot *Darius* n'est pas un nom propre, mais un nom appellatif qu'ont porté différents rois, et qui, selon Hérodote, signifie un *conquérant*[1], et, selon d'Herbelot, désigne seulement un *souverain*[2].

Ainsi, dans l'hypothèse que Darius le Mède dont parle Daniel fût le même roi que le Cyaxare de Xénophon, la différence des noms ne serait pas à elle seule un motif légitime de taxer d'erreur l'auteur du livre de Daniel. Essayons maintenant de montrer que dans l'hypothèse contraire on ne serait pas mieux fondé à lui adresser ce reproche.

Dans la supposition même que les noms de Cyaxare II et de Darius le Mède désigneraient deux personnages différents, on ne pourrait rien en conclure contre l'existence de ce dernier, si elle était établie d'ailleurs par des preuves satisfaisantes. Or, ces preuves ne paraissent pas difficiles à fournir. Premièrement, un passage d'Abydène, conservé dans la Chronique arménienne d'Eusèbe, atteste l'existence de ce Darius. En effet, Abydène, après avoir raconté que Cyrus donna au dernier roi de Babylone qu'il avait fait prisonnier, le gouvernement de la Caramanie, ajoute qu'il fut chassé de cette province par le roi Darius : *à Dario autem rege eadem provincia pulsus est*[3]. Il faut remarquer cependant que la *Préparation évangélique* d'Eusèbe (l. IX, c. XLI), qui rapporte l'action de Cyrus, ne contient pas cette dernière phrase relative à Darius; mais on aurait d'autant moins de droit d'en contester l'authenticité, qu'Abydène parle dans un autre endroit d'un roi mède qui, conjointement avec Cyrus, fit la conquête de Babylone[4]. Ajoutons que le nom de Darius le

[1] Ἐρξίης, *dompteur* (Herod. l. VI, c. XCVIII).

[2] D'Herbelot fait dans sa *Bibliothèque Orientale*, art. DARA, cette remarque : « Nom persien, qui est plutôt appellatif que propre, car Dara en langue persienne signifie un *Souverain*. »

[3] Euseb. *Chronic. can.* l. I, p. 28, edit. Mediolani.

[4] Voy. Bertholdt, *Daniel aus dem Hebræisch-Aramaischen neu übersetzt und erklært*, Th. II, Seit. 853.

Mède, *Darius Medus*, figure le neuvième dans la liste des rois de Babylone dressée dans la même Chronique, et qu'il y est placé immédiatement après celui de Balthasar[1]. Ainsi, voilà le témoignage d'un historien profane, et dont on ne peut nier l'authenticité, qui confirme le récit de Daniel.

L'existence de Darius le Mède se trouve confirmée par la monnaie appelée *darique*, très-connue dans l'antiquité. On convient généralement que cette monnaie a tiré son nom d'un roi appelé Darius. Prideaux et Vitringa pensent même que c'est Darius le Mède dont parle Daniel[2]. A la vérité, Hérodote dit que les dariques nous viennent de Darius fils d'Hystaspe, mais les Paralipomènes, Esdras et Néhémie, en parlent comme d'une monnaie déjà fort en usage ; ce qui ferait remonter leur origine bien plus haut. De plus, Suidas et un scholiaste d'Aristophane nient absolument que cette monnaie tire son nom de Darius fils d'Hystaspe, et soutiennent en même temps qu'elle vient d'un Darius plus ancien[3]. « Nous lisons dans les récits de quelques écrivains grecs, dit M. Quatremère, que les *dariques*, ces pièces de monnaie qui avaient cours dans l'empire perse, tiraient leur dénomination non pas de Darius fils d'Hystaspe, mais d'un prince de même nom plus ancien. Or, on peut croire que le prince indiqué était le même que Darius le Mède. En effet, il est difficile, ce me semble, de se persuader que Cyrus, maître d'un immense empire, dominateur de toute l'Asie, n'ait pas songé à faire frapper dans ses états une monnaie particulière, et qu'il se soit contenté des pièces qui avaient cours chez plusieurs nations de l'Orient. Or, si ce monarque, après la conquête de Babylone, conçut un pareil projet et le mit à exécution, il est présumable que par égard pour Darius il fit graver sur sa monnaie l'effigie de ce prince. Dans la suite, comme le nom de Darius le Mède avait peu retenti dans l'Orient, et encore moins chez les

[1] Euseb. *Chron.* l. II, p. 245.

[2] Prideaux, *Histoire des Juifs*, t. I, p. 286. Paris, Cavelier, 1742. — Vitringa, *Observ. sacr.* II, 308.

[3] Suidæ *Lexicon*, in voc. Δαρεικὸς. — Schol. ad Aristophanis *Concionatrices*, vers. 602.

nations étrangères, on s'accoutuma naturellement à attribuer l'émission de ces pièces à Darius fils d'Hystaspe, dont les exploits et les grandes qualités avaient jeté sur l'empire perse un éclat si brillant[1]. » Il nous semble qu'il est difficile maintenant de contester avec quelque apparence de raison le règne de Darius le Mède dont parle Daniel.

ARTICLE VII.

DES DEUX ÉDITS DE DARIUS LE MÈDE ET DE LA FOSSE AUX LIONS.

Bien que, dans la narration de Daniel, le récit de la fosse aux lions se trouve inséré entre les deux édits donnés par Darius le Mède, nous avons cru devoir les traiter dans un même paragraphe, d'autant mieux que notre réponse aux attaques qu'on a dirigées contre ces édits exige que nous les confrontions ensemble.

§ I. *Des deux édits de Darius le Mède.*

Nous lisons dans les prophéties de Daniel (VI, 6-9) que, sur les instances des princes et de tous les dignitaires de l'empire, Darius le Mède publia un édit par lequel il ordonna que quiconque, durant trente jours, demanderait quoi que ce fût à quelque dieu ou à quelque homme que ce pût être, sinon à lui seul, serait jeté dans la fosse aux lions. Nous lisons au même chapitre (vers. 25-27) un autre édit par lequel ce prince ordonne que tous ses sujets révèrent le DIEU de Daniel avec crainte et avec tremblement, parce que c'est lui qui est le DIEU vivant, l'Éternel dans tous les siècles, dont le royaume ne sera jamais détruit, et dont la puissance s'étend jusqu'à l'éternité; parce que c'est lui qui est le libérateur et le sauveur, qui fait des prodiges et des merveilles dans le ciel et sur la terre. Or, disent les adversaires du livre de Daniel, il suffit d'exposer ces deux édits pour voir qu'ils choquent par trop toutes les vraisemblances, pour supposer qu'il se soit trouvé des conseil-

[1] *Mémoire sur Darius le Mède*, p. 12, 13. — D'autres supposent, mais avec moins de probabilité, que ce fut Darius lui-même qui fit frapper cette monnaie à son effigie, lorsque Cyrus était occupé à son expédition de Syrie, d'Égypte et des pays circonvoisins.

lers assez insensés pour en donner l'idée, et un roi assez fou lui-même pour la mettre à exécution.

I.

Et d'abord, le premier édit paraît tout à fait incroyable. Darius le Mède ou Cyaxare II, d'après l'idée que nous en donne Xénophon, n'était pas un prince violent, capricieux et emporté, mais plutôt efféminé, adonné au vin et aux femmes; et quoiqu'on ne doive pas attendre beaucoup de sagesse d'un pareil prince, cependant on ne peut lui attribuer un édit aussi imprudent et aussi insensé; car, pouvait-il espérer qu'un peuple aussi religieux que celui de Babylone s'abstiendrait, même un seul jour, d'offrir quelque prière à ses dieux? Et ses conseillers eux-mêmes pouvaient-ils avoir assez peu de religion pour le porter à une démarche qui devait attirer sur eux et sur le prince la vengeance des dieux? Cyaxare était-il assez impie pour se préférer à tous les dieux et même à celui des Juifs? Et sous quel prétexte lui aurait-on donné un pareil conseil? Était-ce pour faire son apothéose? Mais peut-on trouver dans l'histoire qu'à cette époque ce fût l'usage en Orient de diviniser des rois, non pas seulement morts, mais encore vivants?

Avant de toucher au fond de la difficulté, nous ferons observer qu'elle porte en partie sur une supposition qu'on peut très-bien contester, pour ne rien dire de plus. En effet, ni l'histoire ni la critique ne fournissent de preuves satisfaisantes de l'identité de Darius le Mède avec Cyaxare II; on pourrait même dire qu'elles sont contraires l'une et l'autre à cette hypothèse; c'est ce qui fait qu'elle a été combattue et réfutée par d'habiles critiques; et si elle a été adoptée par bon nombre d'auteurs non moins distingués, c'est qu'elle semble s'accorder beaucoup mieux qu'aucune autre avec le récit de Daniel, et que d'ailleurs elle paraît moins sujette à certaines difficultés tirées de l'histoire. On peut au reste voir des preuves de ce que nous disons dans le mémoire cité de M. Quatremère. Ajoutons que nous sommes loin de souscrire à ce que dit Xénophon de ce Cyaxare; on peut affirmer sans crainte que le tableau qu'il en a tracé

n'est qu'un portrait d'imagination, qui n'a pas plus de ressemblance avec son modèle que celui d'Astyage, également sorti de son pinceau. On sait, en effet, que Xénophon nous présente Astyage sous des couleurs assez favorables. Cependant, après tant de siècles écoulés, après tant de révolutions et de catastrophes qui ont bouleversé l'Asie, Astyage a conservé dans la mémoire des Orientaux la plus odieuse réputation; son nom est pour les peuples de l'Asie le prototype du despotisme et de la cruauté. C'est ce qui a fait dire encore à M. Quatremère : «Si, comme on vient de le voir, tous les témoignages des historiens s'accordent pour confirmer les récits que nous donnent Hérodote et Ctésias sur le règne et les cruautés d'Astyage, ainsi que sur sa défaite par Cyrus, il devient impossible d'admettre les assertions de Xénophon sur la bonhomie de ce monarque, sur son fils Cyaxare, et sur tant d'autres faits plus agréables qu'instructifs, répandus dans la *Cyropédie*[1]. »

Quant à l'objection elle-même, Heeren, qui certes n'est pas suspect, le savant Heeren nous fournit des réflexions bien propres à en diminuer singulièrement la force. La personne du roi est, dans les grandes monarchies asiatiques, le centre autour duquel tout se meut. Selon les idées des Orientaux, il n'est pas regardé seulement comme le souverain, mais plutôt comme le propriétaire du pays et de ses sujets. C'est sur cette base que sont fondées leurs constitutions; et cette idée prend trop souvent une extension qui paraît inouïe et même ridicule à l'Européen, élevé dans la jouissance assurée de la liberté publique et du droit de propriété[2]. Il dit dans un autre endroit : « Le caractère distinctif du despotisme asiatique est que les sujets n'y sont pas regardés comme des personnes, mais comme des choses, dont le despote peut disposer comme bon lui semble[3].» Enfin, nous lisons encore dans Heeren : «C'est une maxime reçue dans l'Orient, que le monarque est non-seulement auto-

[1] Quatremère, *Mémoire sur Darius le Mède*, etc. p. 5.

[2] Heeren, *De la politique et du commerce des peuples de l'antiquité*, t. I, p. 457, trad. de W. Suckau.

[3] Heeren, *De la politique*, etc. p. 80.

crate, mais encore, sinon de droit du moins de fait, propriétaire du pays et des habitants. L'idée de citoyen, dans le sens européen, est donc entièrement inconnue dans ces empires; tous les sujets, sans exception, sont appelés serviteurs du roi, et le droit de disposer arbitrairement de chacun d'eux, quoiqu'ils ne soient pas esclaves, n'a jamais été contesté au prince par la nation[1]. »

Il est vrai que ce despotisme oriental ne suffit pas seul pour justifier cet édit de Darius, et qu'il a besoin d'un autre appui; or, cet appui nous est fourni par l'histoire, qui nous témoigne que les rois des Perses et des Mèdes étaient considérés et respectés comme les représentants et des incarnations d'Ormuzd. Nous trouvons déjà le germe de cette croyance dans les livres de Zoroastre. Selon lui, le pays d'Iran était sous la domination d'Ormuzd, et son roi était son image, tandis que le pays de Touran, situé au nord, était sous la domination d'Ahriman. Les mages se servirent de cette théorie religieuse pour augmenter l'autorité des rois et les mettre dans leur intérêt. Ainsi, le roi était comme une représentation et une image visible d'Ormuzd, possédant comme lui un pouvoir sans bornes; ses sept conseillers étaient des images des sept *Amschaspands*, qui entourent continuellement le trône d'Ormuzd.

Mais cette coutume de diviniser les rois perses se trouve confirmée par les historiens profanes, par l'Écriture sainte et par les monuments persans qui subsistent encore aujourd'hui. Il est vrai que tous les témoignages que nous fournissent ces trois autorités s'appliquent directement aux Perses; mais les Perses avaient tiré toutes leurs coutumes religieuses et civiles des Mèdes, comme le prouve Heeren; c'était même des Mèdes que la doctrine de Zoroastre avait passé aux Perses[2].

Nous avons déjà cité un peu plus haut (page 124) plusieurs passages des auteurs profanes, qui montrent clairement que l'on rendait aux rois de Perse les mêmes honneurs, le même culte d'adoration qu'aux dieux mêmes. Ainsi, sans revenir sur

[1] Heeren, *De la politique*, etc. p. 461, 462. — Morier, I, 215.

[2] Heeren, *De la politique* etc. p. 488 et suiv.



le discours d'Artabane à Thémistocle, qui refusa de rendre cet hommage à leur monarque, ni sur le fait de Timagoras, qui fut mis à mort par les Athéniens pour s'être prosterné devant Darius, nous dirons seulement que Xénophon reproche aux Perses d'attribuer à leurs rois les honneurs divins; qu'Isocrate leur fait aussi le reproche d'adorer des hommes mortels, et de faire injure aux dieux; que, suivant Arrien, on faisait des offrandes au tombeau de Cyrus, non pas précisément en son honneur, mais en celui d'Ormuzd, dont il était l'image[1]; qu'enfin, Quinte-Curce dit formellement que les Perses adoraient leurs rois à l'égal des dieux, et qu'ils regardaient cette pratique non-seulement comme un acte de religion, mais encore comme une maxime de bonne politique, la majesté des rois étant la sauvegarde de l'empire[2].

Secondement, le livre de Daniel (VI, 8, 15) et celui d'Esther (I, 19), en nous disant que les édits des rois perses ne pouvaient jamais être changés[3], nous donnent assez à entendre que ces rois participaient à l'immutabilité divine, et avaient en quelque sorte une supériorité surhumaine. Mais nous le voyons encore plus clairement dans le refus que fit Mardochée d'adorer Aman, qui exigeait cet honneur comme représentant du roi Assuérus; car, comme nous l'avons montré plus haut (p. 123-126), l'hommage que le courtisan voulait se faire rendre n'était pas simplement civil, mais c'était réellement une adoration religieuse défendue par la loi de Moïse.

Troisièmement enfin, les monuments persans viennent encore confirmer notre thèse. D'abord, on trouve sur les murailles du palais de Persépolis la figure d'un roi, surmontée d'une autre figure tout à fait semblable, et qui parait n'être autre chose que le symbole d'Ormuzd, dont le roi est l'image.

[1] Xenophon, *Agesil.* — Isocrat. *Panegyr.* — Arrian. p. 262.

[2] « Persas non pie tantum, sed etiam prudenter reges suos inter deos colere; majestatem enim imperii, salutis esse tutelam (Quint. Curt. l. VIII, c. v). »

[3] Voy. plus haut p. 126 et suiv. où nous avons traité de l'irrévocabilité de ces édits.

Il faut l'avouer, ce premier monument n'offre pas une preuve décisive; cependant elle présente une grande probabilité, comme on peut le voir et par les réflexions que fait Hengstenberg à ce sujet, et même par la comparaison des différents passages de Heeren sur ce dessin de Persépolis. Mais si cette preuve semble encore douteuse, celle qui suit ne saurait l'être. Dans les *Mémoires sur diverses antiquités de la Perse* (planche I, pag. 27, 31), M. de Sacy rapporte des inscriptions dans lesquelles les rois sont appelés *nés des dieux, de la race des dieux;* et ailleurs, ils sont nommés *germe céleste de la race des dieux.* Grotefend a trouvé daus les inscriptions persépolitaines qu'ils étaient appelés *stirps mundi rectoris.* On pourrait trouver des notions semblables dans la religion du grand Lama, qui est considéré comme une divinité [1], et dans celle des Indiens, où le roi est aussi regardé comme une divinité puissante, apparaissant sous une forme humaine. Il n'y a pas jusqu'aux monuments égyptiens où les rois de Perse ne paraissent avec le symbole de la divinité [2].

D'après ces considérations, rien n'est plus facile, ce semble, que d'expliquer cet édit de Darius, et de faire disparaître toutes les objections qu'on y a opposées. Et d'abord, on conçoit aisément comment les courtisans de Darius ont pu lui conseiller de porter un pareil édit : c'était un essai pour établir à Babylone la religion des Perses, et pour y faire admettre la dignité suprême que s'attribuaient les rois perses, comme représentants de la Divinité. La même conduite fut tenue par Déjocès, qui, selon Hérodote, se rendit invisible à ses sujets; par Alexandre, qui se fit adorer comme un dieu; par Cyrus, qui, selon Arrien, se fit attribuer l'adoration, et, selon Xénophon, se rendit inaccessible à ses sujets.

On conçoit encore que Darius pouvait aisément écouter pendant un mois toutes ces requêtes, d'autant plus qu'elles ne con-

[1] Voy. J. J. Smidt, *Fortschungen im Gebiete der ælteren religiæsen, polit. litter. Bildungsgeschichte der Vælker Mittelasiens.* Seit. 146 ff.

[2] Compar. G. F. Grotefend, cité dans Heeren.



cernaient que des choses usuelles, et qui avaient trait aux besoins corporels, puisque, selon la remarque de Michaëlis, les païens ne pensaient guère aux besoins de leur âme.

Il n'avait aucune résistance à craindre de la part des Babyloniens, puisque le polythéisme ne défendait point d'adorer un dieu étranger et de lui rendre pendant un mois des honneurs exclusifs. Les Perses s'étaient bien soumis auparavant à la religion de Zoroastre, et ils ne faisaient pas de difficulté d'honorer les dieux de Babylone; pourquoi n'auraient-ils pas espéré que les Babyloniens à leur tour honoreraient les dieux de leurs vainqueurs, d'autant plus que les Babyloniens eux-mêmes n'étaient pas éloignés d'adorer leurs rois comme des dieux. Cette idée, selon le savant Münter [1], dominait dans tous les gouvernements despotiques : on la trouve chez les Tyriens, comme le suppose Ézéchiel (ch. XXVIII), chez les Babyloniens, où le tombeau et le temple de Bel ne formaient qu'un seul et même édifice. L'idée de leur premier roi s'associait naturellement avec celle d'un fils du soleil.

II.

Les adversaires de Daniel et surtout Bertholdt ont aussi opposé des difficultés au second édit de Darius. Cyaxare, disent-ils, ordonne de rendre à JÉHOVA des honneurs divins. Or, l'histoire ne nous dit rien d'un édit aussi extraordinaire, et le ton avec lequel Cyaxare parle de JÉHOVA est tout à fait incroyable.

Les critiques qui font ces objections supposent toujours, ce que nous avons démontré n'avoir aucun fondement, que le Darius de Daniel est le même que Cyaxare II. Ajoutons qu'à l'exception de Xénophon, il n'est pas un seul historien qui parle de Cyaxare. On ne rencontre que quelques notices imparfaites sur la vie de ce prince. Il n'est donc pas surprenant qu'on ne trouve dans l'histoire aucune mention de cet édit, qui n'ordonne pas même à tout le monde d'honorer JÉHOVA, et qui fut bientôt oublié. Au reste, la manière dont cet édit parle de JÉHOVA, qu'il reconnaît comme un vrai DIEU, se retrouve dans les édits des rois persans rapportés aux livres d'Esdras et de

[1] Münter, *Religion der Babylonier*, Seit. 29, 31.

Néhémie; ces derniers reconnaissent aussi Jéhova comme un vrai Dieu. C'était sans doute une inconséquence dans le système religieux des Perses; mais pour peu qu'on étudie cette religion, on verra aisément que cette inconséquence se reproduit très-fréquemment. Cependant si l'on envisage la chose sous un autre point de vue, on devra considérer cette tolérance comme une suite des principes religieux de ce peuple, qui pouvait en effet reconnaître Jéhova comme une incarnation d'Ormuzd, et par conséquent lui rendre les honneurs divins.

Quant au ton qui règne dans cet édit, nous ne voyons pas ce qu'il présente de si incroyable. D'abord Darius avait publié contre son gré le précédent qui avait fait condamner Daniel; il avait été profondément affligé de la nécessité où l'avait réduit l'obligation d'observer la loi médo-persane; il avait même pris la résolution de délivrer Daniel, et il fit tout ce qu'il put pour le sauver; n'ayant pu réussir, il se coucha sans souper et passa la nuit sans dormir. Le lendemain il alla, dès le point du jour, à la fosse aux lions; là appelant Daniel en lui demandant avec larmes si son Dieu avait été assez puissant pour le délivrer des lions, et entendant la réponse du prophète, il est transporté de joie; la vue d'un si grand miracle a dû nécessairement le mettre comme hors de lui-même. Or, dans cet état, c'est-à-dire sous l'impression d'un si grand prodige, qui attestait d'une manière si éclatante la puissance infinie du Dieu des Hébreux, n'a-t-il pas dû tout naturellement donner un édit qui fût en rapport avec l'événement si prodigieux dont il venait d'être témoin, lui, toute sa cour, et assurément une grande partie des habitants de Babylone? Et les termes qu'il emploie ne sont-ils pas les plus propres à peindre les sentiments que tout autre à sa place aurait nécessairement éprouvés?

Nos adversaires admettent l'authenticité de l'édit que Cyrus publia dans tout son royaume, et par lequel il permit aux Juifs de rebâtir le temple de Jérusalem (Esdr. I, 1-4). Or, celui de Darius n'est ni plus extraordinaire ni plus merveilleux, et par conséquent ni plus incroyable; ils n'ont donc aucun motif suffisant de le rejeter.

§ II. *De la fosse aux lions.*

1. On lit encore au même chapitre VI que Daniel fut jeté dans la fosse aux lions par l'ordre de Darius, et que ce prince lui dit au moment où on l'y conduisait : *Ton* DIEU *que tu adores sans cesse te délivrera* (vers. 16). Il y a dans ce récit, disent nos adversaires, deux choses évidemment contraires à la vérité historique, parce qu'elles sont impossibles; la première, que Daniel ait pu sortir sain et sauf de la fosse aux lions; la seconde, que Darius ait eu une aussi ferme confiance qu'il ne serait pas dévoré.

Nous avouons sans peine que Daniel n'a pu naturellement échapper à la fureur et à la voracité des lions; nous reconnaissons donc que c'est uniquement par un miracle qu'il est sorti sain et sauf de la fosse où ses accusateurs ont été dévorés; nous croyons aussi DIEU assez puissant pour pouvoir opérer un pareil miracle; et nous continuerons à le croire jusqu'à ce que nos adversaires nous démontrent que notre foi, ou s'ils veulent, notre crédulité, n'est pas fondée.

Quant à la confiance que Darius manifeste en cette occasion, il nous semble qu'elle avait un motif bien puissant et par conséquent bien légitime; nous voulons dire la conduite que DIEU avait tenue envers Daniel, sous le règne des rois babyloniens, et dont le prince devait avoir nécessairement connaissance.

2. On objecte de plus contre la vérité historique de ce récit que la description de cette fosse est tout à fait ridicule. Comment, en effet, supposer, dit De Wette, que cette fosse eût une ouverture assez étroite pour qu'on pût la fermer comme une citerne?

Il nous semble que pour se permettre de ridiculiser la description de la fosse aux lions dont il est question dans le livre de Daniel, il faudrait prouver qu'elle n'a point de rapport avec celles qui existaient chez les anciens Chaldéens et les Médo-Perses; mais c'est ce qu'il est impossible de faire, vu que nous n'avons aucun monument de ce genre qui remonte à cette haute antiquité. Hœst, dans son histoire de Maroc et de Fez, page 77, nous parle d'une fosse aux lions qu'il y avait vue, et qui, quoique dans un lieu et dans un temps très-différent, con-

vient dans l'essentiel avec celle de Daniel; elle était aussi creusée dans la terre, et on y jetait les criminels avec leurs familles; elle était en plein air, et il y avait une porte par laquelle entrait celui qui avait soin de ces animaux, afin de nettoyer leur étable. C'est vraisemblablement cette porte latérale que le roi fit fermer, et à laquelle il apposa son sceau, afin que personne ne pût délivrer Daniel, ou jeter aux lions affamés quelque autre nourriture; car, quand ils ont leur nourriture ordinaire, ils ne s'attaquent pas aux hommes, qui peuvent s'en préserver en se tenant couchés sur le dos. C'est vraisemblablement cette ouverture latérale que le roi fit boucher par une large pierre, et il ne faut pas s'imaginer que ce fut l'ouverture supérieure, qui était toujours en plein air, et qui, étant très-étendue, ne pouvait être fermée.

Nous passons sous silence plusieurs autres objections, pour l'honneur même des critiques qui les ont proposées; car, il faut bien le dire, elles ne sont dignes ni de leur talent, ni de leur savoir, d'ailleurs assez remarquable.

ARTICLE VIII.

DU CHATEAU DE SUSE.

Il est rapporté au chapitre VIII, versets 1-2, que Daniel se trouva, la troisième année de Balthasar, au château de Suse, dans la province d'Élymaïs. On lit encore au verset 27 qu'il avait à y remplir quelques offices publics, comme ministre du roi. Or, ce récit est tout à fait opposé à l'histoire. D'abord la province d'Élymaïs n'a jamais appartenu aux rois chaldéens régnant à Babylone. On voit par Jérémie (XXV, 25) et Isaïe (XXI, 2) que Nabuchodonosor ne s'en était point emparé, puisque ces prophètes nous la représentent comme une partie de la Médie. Et ses faibles successeurs étaient incapables de faire une pareille conquête. Il est donc contre l'histoire que Daniel s'y soit trouvé pour y remplir les fonctions de sa charge. En second lieu, l'histoire parle à la vérité d'un palais de Suse; mais, au temps du roi Balthasar, il n'y avait ni cour ni palais royal dans la ville d'Élymaïs. Ce ne furent que les successeurs de Cyrus qui y éta-

blirent leurs palais d'hiver, et Darius fils d'Hystaspe est le premier qui y fit bâtir des édifices convenables [1]. Troisièmement, Hérodote nous apprend que la ville d'Élymaïs avait auparavant un autre nom, et ce n'est que du temps de Darius fils d'Hystaspe qu'à cause de la beauté de ses bâtiments elle fut appelée *Susan*, en hébreu SCHOUSCHAN (שׁוּשַׁן) ou *Lys*, qui est une des plus belles fleurs.

Cette difficulté de Bertholdt, qui a été également proposée par Griesinger et De Wette, est d'autant plus facile à résoudre, que toutes les raisons sur lesquelles ces critiques s'appuient pour la défendre n'ont aucun fondement. Premièrement, il est démontré par l'Ecriture que Nabuchodonosor avait fait la conquête d'Élam et l'avait réunie à son empire. C'est ce que soutient Rosenmüller lui-même, dans ses *Antiquités bibliques* (I, 309). En effet Jérémie, dans une prophétie donnée au commencement du règne de Sédécias (XLIX, 34), prédit la destruction d'Élam par les Chaldéens; et Ézéchiel (XXXII, 24) nous montre dans un oracle donné après la ruine de Jérusalem l'accomplissement de cette prophétie de Jérémie, puisqu'en faisant l'énumération des royaumes conquis par Nabuchodonosor il nomme expressément Élam. Or, si ce prince a conquis le pays d'Élam, pourquoi n'aurait-il pas été soumis à Balthasar, son dernier successeur, qui ne vivait que quatorze ans après lui? Les deux passages de Jérémie et d'Isaïe allégués par Bertholdt ne prouvent absolument rien. Celui de Jérémie prouve même tout le contraire, puisqu'il contient une prédiction dans laquelle on lit qu'Élam sera assujetti à Nabuchodonosor. Dans le passage d'Isaïe, les Élamites sont à la vérité associés aux Mèdes pour détruire Babylone; mais, outre qu'il est très-vraisemblable que par Élam Isaïe entend les Perses, acception large qui se trouve dans Ézéchiel, et qu'avouent Vitringa et Gesenius, on peut dire que quand les Mèdes vinrent attaquer Babylone, les habitants se soumirent ou furent conquis, et marchèrent ensuite avec les Mèdes contre les Chaldéens; et voilà pourquoi Isaïe les associe

[1] Plin. *Hist. natur.* l. VI, c. XXVI.

aux Mèdes dans la prise de Babylone. Ainsi il n'y a point de difficulté à dire que Daniel se soit trouvé réellement présent à Suse, même pour y exercer quelque office au nom de Balthasar; mais il est bien plus vraisemblable, comme le soutiennent Théodoret, Aben Ezra et plusieurs autres interprètes, qu'il n'y fut présent qu'en esprit et dans une vision; de même qu'Ézéchiel, qui se dit aussi avoir été présent à Jérusalem, n'y était qu'en vision [1]. En effet, les versets 2 et 3 de ce même chapitre VIII de Daniel portent mot pour mot : « Je vis en vision, et il arriva que je vis et que j'étais dans le palais de Suse, dans la province d'Élam; je vis en vision et j'étais sur les bords du fleuve d'Ulaï, et j'élevai mes yeux, et je vis un bélier qui se tenait devant le fleuve. » Quant à la raison pour laquelle Daniel se sentit ainsi transporté à Suse, elle saute aux yeux; cette ville devait être la capitale du royaume contre lequel Daniel allait prophétiser. C'est la remarque judicieuse que fait Théodoret dans son commentaire sur ce passage. On ne voit pas d'ailleurs que Daniel eût aucun office à remplir à Suse. Ce n'était pas pour y lever les impôts, comme dit Bertholdt; il n'était point collecteur de tributs, mais seulement le chef des lettrés de la cour de Babylone. Ainsi il n'avait à remplir son office qu'à Babylone et non à Suse. Il résulte évidemment de ces considérations que Babylone était le lieu où Daniel se trouvait réellement, et Suse le lieu de sa situation prophétique.

Secondement, il est faux de dire qu'au temps de Daniel il n'y avait point de palais à Suse. Pline, le seul qu'on apporte en témoignage, ne dit point que Darius fils d'Hystaspe ait été le premier qui ait construit ce palais; il parle de toute la ville, qu'il dit avoir été bâtie par ce prince : *In Susianâ est vetus regia Persarum Susa, à Dario Hystaspis filio condita.* D'ailleurs, prétendre que Darius soit le premier fondateur de Suse, c'est contredire le témoignage unanime de tous les historiens grecs et orientaux. Pour les Orientaux, on peut consulter l'article Sous dans la *Bibliothèque orientale* de d'Herbelot; et quant aux

[1] « Et l'esprit m'éleva entre le ciel et la terre, et me conduisit à Jérusalem dans une vision de DIEU (Ezé. VIII, 3). »

Grecs, qu'il nous suffise de dire que, d'après Hérodote et Strabon, Suse est une ville fort ancienne, puisqu'ils lui attribuent pour fondateur Tithon, père de Memnon; et ce dernier donne pour un des motifs de la résidence des rois grecs à Suse sa grandeur et sa magnificence[1]. Ainsi, pour qu'il y ait quelque vérité dans le témoignage de Pline, il faut l'entendre non de la fondation primitive de Suse, mais de son embellissement et de l'agrandissement de ses édifices, qu'on peut, en effet, attribuer à Darius fils d'Hystaspe. Quant à l'assertion de nos adversaires qu'il n'y avait à Suse aucun palais du temps de Daniel, elle est non-seulement sans fondement, mais elle se trouve opposée à l'histoire; car, comment n'y aurait-il pas eu de maison royale à Suse au temps de Daniel, puisqu'au temps d'Abraham elle avait déjà un roi (Gen. XIV, 1)? Et de plus, Hérodote, Strabon et Étienne de Byzance, nous parlent expressément de ce palais qu'ils appellent *Memnonien* (τὰ μεμνόνεια), du nom du fondateur de la cité, et assurent qu'il a subsisté jusqu'à la domination des Perses. Enfin, Cyrus qui, selon Xénophon, allait passer à Suse les trois mois du printemps, doit y avoir trouvé un palais.

Troisièmement, on ne voit pas sur quoi fondé Bertholdt affirme que c'est Darius fils d'Hystaspe qui a donné le nom de Suse à ce palais, nom qui ensuite est passé à la ville. Notre critique serait bien embarrassé, s'il lui fallait citer un seul auteur qui parle de ce changement de nom fait par Darius. Hérodote et Xénophon attestent, au contraire, que le nom de Suse existait dans les anciens temps[2]. Si quelqu'un pouvait avoir cru que le nom de Suse venait de Darius fils d'Hystaspe, c'est qu'il aurait faussement supposé que ce prince en était le premier fondateur; ce qui est opposé à tous les historiens, comme nous venons de le dire.

Enfin, l'étymologie que Bertholdt donne au nom de Suse est tout à fait fausse. Il dit, en effet, qu'elle fut appelé *Suse* ou *lys* à cause de la beauté de ses édifices, tandis que, d'après Athé-

[1] Herodot. l. V, c. LIII, LIV. Strabo, l. XV, c. III, § 2.
[2] Herodot. l. V, c. LIII. Xenoph. *Cyrop.* VIII, 6, 22.

née et Étienne de Byzance, elle ne reçut ce nom qu'à cause des lys qui croissaient en abondance dans ses environs[1].

* * *

Dans ses *Recherches nouvelles sur l'histoire ancienne*, Volney a consacré un chapitre entier au livre de Daniel, dont il attaque l'authenticité et la véracité en censeur qui manque à la fois de critique et de connaissances suffisantes dans la matière. Aussi, les exégètes allemands qui, comme nous venons de le voir, ont opposé de leur côté une foule de difficultés plus ou moins spécieuses, n'ont fait aucun usage de ses arguments. Cette raison suffirait à elle seule pour nous dispenser nous-même de nous en occuper. Cependant, comme le nom de l'élégant écrivain est d'un certain poids aux yeux de bien des lecteurs français peu instruits et prévenus contre nos divines Écritures, nous avons cru devoir relever celles de ses assertions qui lui sont exclusivement propres pour le fond ou pour la forme.

1. « On suppose que Daniel, enlevé jeune en l'an III, est emmené dans la terre de *Sennaar*, expression sans exemple pour désigner Babylone; qu'il y est élevé dans la science des Chaldéens, qui, comme l'on sait, consistait surtout *en astrologie et divinations prohibées par Moïse.* »

Il est vrai que l'expression le *pays* ou la *terre* (ארץ ERETS) *de Sennaar* n'exprime pas proprement la ville de Babylone; mais elle indique incontestablement un pays dans lequel Babylone était située aussi bien que les villes d'Arach, d'Achad et de Chalanée (Gen. X, 10). En parlant de cette terre, Joseph dit dans ses Antiquités que c'était une plaine située autour de Babylone; et il cite pour garant de son assertion le témoignage d'un ancien auteur. Pline et la plupart des anciens géographes nous parlent d'une ville de Sennaar en Mésopotamie, laquelle

[1] Voy. Athénée et Etienne de Byzance cités dans Hoec, *Veter. Mediæ et Persiæ monumenta*, p. 90. — Bochart, *Geogr. sacr.* — Rosenmüller, *Handbuch der bibl. Alterthumskunde.*

avait sûrement pris son nom de cette contrée. Un des juges les plus compétents de la matière confirme toutes ces assertions : « La Babylonie, dit M. Quatremère, est désignée dans les livres de l'Ancien Testament par le nom de *terre de Sennaar* (ארץ שנער ERETS SCHINHAR); et cette dénomination n'a pas même été inconnue aux écrivains grecs ; car, au rapport de Joseph, l'historien Hesthiée fait mention de *Sennaar* de la Babylonie (Σεννάαρ τῆς Βαβυλωνίας[1]). « Nous lisons dans la Genèse, en parlant de *Nemrod* (x, 10), que le royaume primitif de ce prince se composait des villes de *Babel* (Babylone), *Erek*, *Akkad* et *Kalneh* (כלנה), situées dans la terre de *Sennaar*[2]. » Ainsi, puisque Sennaar était une contrée ou une plaine où se trouvait Babylone, Daniel a pu désigner la terre de Babylone ou la Babylonie par ce nom. Ce qui est certain, c'est que les prophètes Isaïe (XI, 11) et Zacharie (V, 11) désignent Babylone ou la Babylonie par la même locution, *la terre de Sennaar*. Cette expression n'est donc pas sans exemple ; et par conséquent Volney s'est trompé lui-même d'une manière étrange en croyant donner un démenti à l'auteur du livre de Daniel.

Secondement, Volney se prononce un peu trop hardiment sur la nature des sciences qui étaient en vogue chez les anciens Chaldéens. Michaëlis, beaucoup plus instruit que lui sur ces matières, se montre en même temps beaucoup plus réservé ; il n'ose pas se prononcer sur la nature de ces sciences, à cause du manque de monuments historiques. Ce pouvait être l'astronomie, l'art militaire, la science du gouvernement. On pourrait accorder que ce peuple s'appliquait aussi à l'astrologie judiciaire et à la divination, sans qu'il s'ensuivît rien de défavorable au livre de Daniel; car il n'y a aucun article dans la loi de Moïse qui défende la connaissance de ces arts superstitieux ; elle en interdit seulement la pratique. Or, Daniel n'a jamais pratiqué

[1] Joseph. *Antiquit.* l. I, c. IV.

[2] Quatremère, *Mémoires géographiques sur la Babylonie ancienne et moderne*. Outre l'érudition profonde qui caractérise M. Quatremère, et qui l'a placé à la tête des orientalistes de l'Europe, il y a dans ces *Mémoires* des aperçus nouveaux et précieux pour l'étude de l'antiquité.

ce genre de divination prohibée par la loi, puisque c'est Dieu lui-même qui lui a révélé l'explication de tous les songes qu'il a interprétés. Enfin, si l'étude des sciences chaldéennes eût été proscrite par la loi de Moïse, le prophète hébreu se serait bien gardé de s'y appliquer, puisqu'il a poussé le scrupule jusqu'à ne vouloir pas manger des viandes de la table du roi.

2. En parlant de la statue composée de diverses matières, et que Nabuchodonosor vit en songe, Volney demande : « Comment cette allégorie d'un genre tout grec a pu se trouver telle dans un auteur juif? Le grand monarque Nabuchodonosor se prosterne devant son page le juif *Daniel*; et cependant, peu après, irrité contre ses trois amis juifs, qui refusent d'adorer le dieu *Bel*, il les fait jeter dans un brasier ardent, où ils se promènent en chantant et d'où ils sortent sains et frais... Au chapitre IV vient l'histoire du grand arbre coupé et de Nabuchodonosor changé en bête. — Chapitre V. Puis, sans transition, se présente Balthasar, fils de Nabuchodonosor, qui donne un grand festin que trouble l'apparition de trois mots sur la muraille..... *La nuit suivante Balthasar est tué, et Darius règne dans Babylone...* Les chapitres VII et VIII contiennent encore des visions de Daniel, l'une l'an Ier, l'autre l'an III de *Balthasar*, quoique ce prince soit mort au chapitre V. »

Cet exposé ridicule et même absurde, il faut nous hâter d'en prévenir le lecteur, est uniquement le fait de notre censeur, qui semble n'avoir présenté le sommaire du livre de Daniel d'une manière aussi imparfaite et aussi infidèle, que pour en venir à ses objections, qu'il propose, comme on le voit, avec ce ton d'assurance qui ne convient qu'à la vérité. Les critiques, même rationalistes, qui ont quelque instruction dans les matières bibliques, nous le répétons, ne font aucun cas de ces objections de Volney ; montrons combien en effet elles sont peu solides.

D'abord c'est sans fondement que Volney suppose l'allégorie des métaux comme étant d'un genre exclusivement grec. Eichhorn et tous les autres savants d'Allemagne, quoique très-peu favorables à l'autorité de ce livre, pensent au contraire qu'elle appartiendrait plutôt au genre chaldéen. D'ailleurs tous

les métaux qui composaient cette statue n'étaient-ils pas connus de Nabuchodonosor ? Enfin est-il donc impossible que DIEU ait envoyé à ce prince un songe exprimé sous ces symboles?

Secondement, si l'on suppose la vérité de l'histoire, il n'est point surprenant que Nabuchodonosor, frappé de la science toute divine de Daniel, l'ait regardé comme un homme divin et se soit prosterné devant lui. Un prince imbu de la doctrine des mages pouvait croire que Daniel avait en lui une participation du *Ferouer* ou esprit divin, qui était l'objet de leur culte.

En troisième lieu, quoique Nabuchodonosor honorât le DIEU des Juifs, cependant il n'avait point abandonné le sien. Les païens et les Perses en particulier croyaient, comme nous l'avons prouvé dans ce chapitre même, qu'on pouvait associer ensemble le culte de plusieurs divinités; le monarque assyrien put donc, d'après ce principe, condamner au feu trois de ses principaux officiers qui ne voulaient pas adorer son dieu. Puisqu'il avait honoré le leur, il devait trouver mauvais le refus d'adorer le sien, qu'il regardait comme plus grand et plus puissant, selon l'observation que nous en avons encore faite un peu plus haut.

C'est tout à fait à tort que Volney plaisante sur le miracle de la fournaise. Un critique instruit et sage ne se permet jamais de railleries dans un sujet aussi grave et aussi sérieux par lui-même. Si DIEU a pu conserver au milieu d'une immense fournaise les trois amis de Daniel, ils ont pu chanter et marcher au milieu des flammes. Il faut avoir démontré l'impossibilité du miracle avant de plaisanter sur ses circonstances.

Quatrièmement, les anachronismes que relève Volney s'expliquent parfaitement par cette considération que les chapitres de Daniel ne sont pas arrangés dans l'ordre chronologique. Celui qui a rassemblé les rouleaux du livre de notre prophète a pu ne pas les disposer dans l'ordre des temps. C'est un défaut qui se trouve dans les livres de Jérémie et d'Ézéchiel, et qui, en bonne critique, ne saurait nuire à l'authenticité et à la véracité de ces divins écrits. Si le relieur avait mal disposé les feuillets du livre de Volney, serait-on recevable à dire que l'ouvrage n'est pas sorti de sa plume, mais que c'est une fiction inventée

par quelque écrivain qui a voulu prendre son nom pour faire accepter plus aisément ce fruit de son imposture? Un pareil système détruirait tous les principes de la critique, et par suite ruinerait les fondements de toute autorité historique.

Ajoutez à cela que ce qui semblerait prouver que cet arrangement des chapitres, tel qu'il est dans nos Bibles, n'a été l'effet ni du hasard, ni de l'erreur, c'est que les douze premiers chapitres de Daniel forment deux parties bien distinctes: la première, composée de six chapitres, est purement historique, tandis que la seconde, qui embrasse les six autres, contient les visions prophétiques. Or cette division, qui permet un classement très-rationnel des matières, doit nécessairement interrompre l'ordre chronologique. Ainsi, ce procédé une fois adopté, il est tout naturel que la mort de Balthasar, qui est un fait purement historique et qui se rattache au récit de la prise de Babylone, autre événement tout à fait historique, se trouve placée avant l'exposé des prophéties, même de celles qui sont antérieures à la mort de Balthasar. De là vient que tous les interprètes s'accordent à faire observer que le chapitre V, si on suivait l'ordre des temps, devrait être placé après le VII[e].

Enfin ces prétendus anachronismes n'en sont réellement point, puisque l'auteur lui-même a eu soin de marquer exactement l'ordre chronologique des divers événements qu'il raconte. Cette assertion paraîtra incontestable aux yeux de tout lecteur qui se rappellera cette règle de la syntaxe hébraïque, que nous avons déjà reproduite plus d'une fois dans cet ouvrage, savoir que lorsque les historiens de l'Ancien Testament veulent insérer dans les événements qu'ils racontent quelques réflexions, quelque trait antérieur, quelque circonstance particulière qui n'en fait pas nécessairement partie, ils ont soin de la distinguer du récit principal en mettant les verbes au prétérit, véritable plus-que-parfait, par rapport au futur dit conversif qu'ils emploient toujours dans la narration principale. Car c'est précisément ce qu'a fait Daniel au commencement du chapitre VII; il a employé le prétérit au lieu du futur conversif [1]; ce qui est indiquer ex-

[1] *Une vision avait été vue* (נִרְאָה), au lieu de *fut vue* (וַיֵּרָאֶה). Volney



pressément que les faits contenus dans ce chapitre ne sont pas nécessairement postérieurs à ceux qui sont racontés au chap. v, bien qu'ils soient rapportés après ces derniers.

Nous ne dirons rien de plusieurs autres objections de Volney, dont la fausseté ridicule saute aux yeux du lecteur le moins attentif, ni de la manière indécente dont il parle de la partie deutéro-canonique de Daniel, qu'il prétend être maintenant abandonnée des théologiens, ni enfin de la bévue grossière qu'il a faite sur le *Dragon* adoré à Babylone, en répétant jusqu'à trois fois que c'est *Dagon*, idole des Philistins.

CHAPITRE XVI.

DES PROPHÉTIES DES PETITS PROPHÈTES.

ARTICLE I.

DES PROPHÉTIES D'OSÉE.

Il y a dans les prophéties d'Osée, disent les incrédules, un certain nombre de passages qui ne peuvent avoir été composés par un écrivain inspiré de DIEU; car les uns paraissent évidemment opposés aux attributs divins, les autres sont en contradiction formelle avec ce que l'histoire de ces temps anciens nous apprend.

Nous convenons que parmi les oracles prophétiques d'Osée il se trouve plusieurs traits qui, au premier abord, peuvent choquer certains lecteurs; mais nous avons aussi l'intime conviction que lorsqu'on les examine avec les yeux d'une critique impartiale, et surtout avec les connaissances qui sont indispensables pour porter un jugement sage et éclairé, on ne peut manquer d'arriver à un résultat tout à fait différent de celui

ne sachant pas l'hébreu, n'aurait pas pu être arrêté par cette considération. Nous faisons cette remarque, parce qu'il le cite souvent, de même que l'arabe, qu'il ne connaissait pas davantage. Feu M. de Sacy, qui avait des relations habituelles avec lui, nous a assuré un jour, en nous remettant un manuscrit du Coran, rapporté de Syrie par M. Volney, que cet écrivain ne connaissait tout au plus de ces langues que leurs alphabets.

qu'ont obtenu nos adversaires. Nous espérons le montrer dans la discussion suivante.

§ I. *Du commandement que Dieu fit à Osée d'épouser une prostituée.*

On objecte donc d'abord qu'au premier chapitre, verset 2, des prophéties qui portent son nom, Osée reçoit du Seigneur l'ordre de s'unir à une prostituée, et d'avoir d'elle des enfants de prostitution; et au chapitre III, verset 1, DIEU lui commande encore de prendre pour épouse une femme adultère qui est aimée de son mari.

Or, comment concilier la sainteté de DIEU avec un pareil commandement? D'ailleurs, tout cela ne se faisait-il pas au détriment de la loi?

Il faut en convenir, le texte sacré peut à la rigueur s'interpréter de plusieurs manières; mais quel que soit le sens qu'on lui donne, la difficulté qu'on nous oppose, et qui n'est pas nouvelle, pourra toujours se résoudre de manière à satisfaire tout esprit raisonnable. Ruffin, qui a composé un commentaire sur notre prophète, nous apprend qu'il y avait un grand débat sur cette question entre les savants de la Palestine et de l'Égypte, partisans des sentiments d'Origène, et ceux de Syrie. Les derniers soutenaient la vérité de l'histoire, et les autres n'y voyaient qu'une simple vision. Or, dans cette dernière hypothèse, la difficulté tombe d'elle-même. A la vérité, on objecte contre cette hypothèse que rien dans le récit n'indique une vision, comme le remarque Rosenmüller lui-même, rationaliste dont les principes s'accommoderaient parfaitement de cette explication [1]. Mais enfin l'impossibilité de cette supposition n'est pas absolument démontrée; car lors même que le texte ne parlerait pas expressément de vision, la critique la plus sévère permettrait d'en supposer une, dans le cas où la nature de l'histoire ou bien l'ensemble du récit paraîtrait l'exiger; ce qui, nous l'avouons, ne paraît pas être ici le cas; mais, nous le répétons, la chose n'est pas de toute évidence.

Une seconde hypothèse, et qui paraît beaucoup plus pro-

[1] Rosenmüller, *Schol. in Vetus Testam. Oseas.* I, 2, p. 44.

bable que la précédente, répond suffisamment à l'objection des incrédules; c'est de ne considérer ce passage d'Osée que comme une simple parabole, et de dire que ces ordres ne furent ni réellement donnés par JÉHOVA, ni exécutés par le prophète; que ce n'était là qu'un discours feint, que des figures d'élocution, enfin que des paraboles conformes au style et aux usages de ces anciens temps. Parmi les Juifs, le paraphraste chaldéen, Maïmonide, etc., sont de ce sentiment, et parmi les chrétiens, saint Jérôme, etc., suivi d'une foule d'interprètes. Effectivement, la parabole était très-commune chez les Orientaux; on peut donc supposer très-naturellement que DIEU ayant commandé au prophète d'annoncer de cette manière ce qu'il réservait à Israël, l'ait choisi pour être dans cette mission le principal instrument de la parabole, et qu'Osée ait sur-le-champ développé au peuple le sens qui s'y trouvait caché.

Enfin, en supposant que ces explications du texte biblique ne soient pas assez solidement fondées pour qu'on puisse s'en servir comme d'un moyen de solution suffisant, ce que, pourtant, on ne saurait démontrer, nos adversaires n'auraient pas encore gagné leur cause. Supposons, en effet, que cette femme que doit prendre Osée d'après le commandement de DIEU soit une prostituée, la sainteté de DIEU ne serait compromise qu'autant qu'il aurait fait ce commandement au prophète pour qu'il vécût avec elle dans la débauche et la prostitution; mais il en est tout autrement; cet ordre, au contraire, a pour but de mettre un terme aux désordres scandaleux et à la vie criminelle de cette femme, en lui faisant contracter avec Osée une union légitime. Or, quoi de plus honnête et de plus conforme aux vues de DIEU que de réprimer les mauvaises mœurs d'une femme dissolue, et de l'arracher même au danger de la débauche, en lui procurant un mariage légitime; car il n'y a pas moyen de se faire illusion sur le vrai sens du passage biblique; l'expression du texte primitif, LECH LECHA (לך לך), littéralement : PRENDS POUR TOI, suivie d'un nom de femme, signifie contracter un mariage légitime, prendre une femme pour en faire une véritable épouse, comme l'a parfaitement rendu l'au-

teur de la Vulgate, en traduisant : *sume tibi uxorem;* c'est une chose incontestable, et qui n'est, en effet, contestée, que nous sachions, par aucun interprète, à quelque classe et à quelque système d'interprétation qu'il appartienne.

Quant aux mots du texte rendus dans la Vulgate par *et fac tibi filios fornicationum*, sens que nos adversaires ont adopté dans leur objection, ils sont à la rigueur susceptibles de plusieurs interprétations, mais, il faut en convenir, celle de la Vulgate ne semble pas être la plus fidèle; du moins, elle favorise une fausse explication, en donnant à entendre qu'Osée, selon le commandement de DIEU, doit avoir de cette femme des enfants, fruit de la prostitution; ce qui paraît dire, en effet, que cette femme continuera d'être une prostituée, même après son union avec le prophète, et que par conséquent DIEU ordonne à Osée de vivre dans la débauche avec elle; ce que prétendent précisément les incrédules qui attaquent ce récit comme injurieux à la sainteté divine.

D'un autre côté, il est incontestable que, sans faire violence aux termes de la Vulgate, on peut très-bien leur donner un tout autre sens, celui-ci, par exemple : *et engendre des enfants de prostitution*, c'est-à-dire des enfants nés d'une femme qui a été autrefois une prostituée, d'autant plus que ce genre de locution est assez conforme au langage de l'Écriture, qui dans les noms qu'elle donne aux personnes et aux choses considère moins ce qu'elles sont actuellement que ce qu'elles ont été. Ainsi, elle appelle verge le bâton de Moïse changé en serpent (Exod. VII, 12), et elle nomme sourds et boiteux les hommes que JÉSUS-CHRIST avait déjà guéris de ces infirmités.

Nous ne devons point passer sous silence un autre sens qui se déduit sans effort des paroles du texte sacré, ainsi que l'a reconnu saint Jérôme lui-même, dans son commentaire sur ce passage, et qui brise entièrement l'arme avec laquelle les incrédules ont cru combattre avec succès l'inspiration divine du fils de Bééri : *Prends pour femme une prostituée, et prends en même temps les enfants qu'elle a eus de sa prostitution*, c'est-à-dire reçois chez toi ces enfants pour les élever.

Il résulte de ces considérations que de tous les divers sens dont le texte d'Osée est susceptible, en se tenant renfermé dans les limites posées par l'exégèse elle-même, il n'en est pas un seul qui puisse fournir un motif plausible et légitime d'attaquer l'autorité divine de ce passage du prophète; et que, quelle que soit l'explication qu'on adopte, on peut dire d'Osée avec saint Jérôme, que, loin de blâmer sa conduite, il faut le louer d'avoir fait d'une malheureuse prostituée une femme vertueuse : *Potius laudandus quod ex mala bonam fecerit.*

Il nous reste à donner quelques explications sur ce mariage, qui paraît si étrange et si singulier. D'abord, on voit clairement par l'ensemble du chapitre que cette union d'Osée avec une femme débauchée ne pouvait être que la figure et le symbole d'un événement réel. Dans ce symbole, la femme prostituée marque Samarie. Elle s'était abandonnée aux désordres de l'idolâtrie; elle avait quité JÉHOVA, son légitime époux, pour s'attacher à des étrangers. Or, l'Écriture nous représente constamment les infidélités du peuple de DIEU sous l'image de la fornication et de l'adultère. Pour faire donc comprendre d'une manière sensible, et qui frappât vivement l'imagination des Israélites, la résolution que JÉHOVA, leur DIEU, avait prise de les traiter avec la plus rigoureuse sévérité, il veut qu'Osée prenne pour femme une prostituée connue par ses désordres et ses dérèglements, et il lui ordonne d'imposer aux enfants qui doivent naître de cette union des noms figuratifs, qui désignent sa colère poussée à bout, et sa vengeance toute prête à éclater contre son peuple. Pour peu qu'on étudie la religion des Hébreux, on ne peut manquer d'y découvrir que les prophètes ont été généralement destinés à devenir comme les figures de ce qui devait arriver à Israël. De là, DIEU les a souvent rendus des signes et des prophéties vivantes, qui représentaient dans leurs personnes et dans leurs actions les événements qui devaient s'accomplir au sein de la nation. C'est ainsi, comme nous l'avons déjà vu, qu'Isaïe parcourt les rues de Jérusalem, nu-pieds et presque sans vêtements, pour marquer la captivité de Juda (Isaïe XX), et que Jérémie se charge le cou

de chaînes et d'un joug, pour désigner la servitude de son peuple sous les Chaldéens (Jér. XXVII), et qu'Ézéchiel demeure couché sur son côté cent cinquante jours, pour exprimer plus vivement le siége de Jérusalem (Ézéch. IV).

§ II. *Du commandement que Dieu fit à Osée d'aimer une femme adultère.*

On lit dans Osée (III, 1) que DIEU ordonna à ce prophète d'aimer une femme adultère. Or, disent les incrédules, ce commandement ne pouvant en aucune manière se concilier avec la sainteté divine, il résulte que ce récit ne mérite aucune confiance sous le rapport de la vérité historique.

Quoi qu'en disent les incrédules, ce second commandement que DIEU fait à Osée n'est pas plus répréhensible, et par conséquent pas plus opposé à la sainteté de DIEU que le premier. « Le prophète, remarque judicieusement Bullet, achète une femme aimée de son mari, et néanmoins adultère. Devenu son maître par cet achat, il la place dans une maison, où elle n'a plus commerce ni avec son époux ni avec aucun homme, et par là il fait cesser ses désordres[1]. » Ainsi, DIEU ne commande nullement à Osée d'épouser cette femme ni d'avoir commerce avec elle. Le prophète la prend comme esclave, et non comme épouse; le texte même de sa prophétie en fait foi : « Tu m'attendras pendant un long temps, lui dit Osée; tu ne te prostitueras point, et tu ne t'attacheras à aucun homme; et je t'attendrai aussi moi-même. Car pendant longtemps les enfants d'Israël seront sans roi et sans prince, sans sacrifice et sans autel, sans éphod et sans théraphim. Mais après cela, les enfants d'Israël reviendront, chercheront JÉHOVA leur DIEU, et David leur roi (Os. III, 3-5). »

C'est donc encore ici une femme que le prophète retire des désordres d'une vie licencieuse et criminelle. La preuve en est dans l'objet même que DIEU veut peindre par cette action. « La femme aimée de son mari, et néanmoins adultère, dit encore Bullet, est le royaume de Juda; DIEU est son époux. Le pro-

[1] Bullet, *Réponses critiques*, t. II, p. 192, 193.

phète qui l'achète représente Nabuchodonosor qui en fait la conquête. Ce prince transporte Juda dans une terre étrangère, où il n'a plus de commerce avec son DIEU, n'ayant plus aucun exercice public et solennel de religion; il n'a plus de commerce avec les idoles; ce qui fait cesser ses idolâtries, qui sont si souvent désignées sous le nom de prostitutions dans les livres saints. De retour de sa captivité, Juda revient au Seigneur, et ne le quitte plus pour se prostituer aux idoles[1]. »

D'autres interprètes expliquent cette action symbolique d'une manière différente; mais il en est de celle-ci comme de celle que nous venons de discuter dans le paragraphe précédent, quel que soit le sens qu'on lui donne, elle n'est nullement indigne de la majesté divine ni de la sainteté de DIEU.

ARTICLE II.

DES PROPHÉTIES D'AMOS.

Les difficultés que les incrédules ont opposées à la vérité historique des prophéties d'Amos ne s'appuient que sur des mots du texte sacré mal compris, ou bien sur des arguments purement négatifs. Cependant, comme elles ont fait une fausse impression sur certains esprits, nous avons cru devoir consacrer un article à les discuter.

§ I. *Des sacrifices et de l'idolâtrie dans le désert.*

Les incrédules ont assez insisté sur la double erreur qu'aurait commise, selon eux, le prophète fils de Bééri, en racontant que les Hébreux n'ont pas offert de sacrifices dans le désert, et qu'ils ont sacrifié leur encens à des idoles. Examinons si leur prétention est fondée.

I.

Le prophète Osée fait tenir ce discours à DIEU : « Maison d'Israël, m'avez-vous offert des hosties et des sacrifices dans le désert pendant quarante ans (v, 25)? » Ces paroles, disent certains ennemis de la révélation divine, prouvent clairement que dans l'opinion d'Amos les Israélites n'ont point offert de sacri-

[1] Bullet, *Réponses critiques*, t. II, p. 193.

fices pendant les quarante années qu'ils ont passées dans le désert après leur sortie de l'Égypte. Or, cette opinion est une erreur formelle qui se trouve contredite par Moïse lui-même en plusieurs endroits du Pentateuque, notamment dans l'Exode, xxiv, dans le Lévitique, viii, dans les Nombres, vii, ix, etc.

Sans nous prévaloir ici des diverses explications de ce passage qui ont été données par les interprètes, et qui toutes présentent plus ou moins de probabilité, celle de Lightfoot, qui a été goûtée par Rosenmüller lui-même, ruine l'objection de nos adversaires. Ce savant critique fait remarquer que par les hosties et les sacrifices dont parle le prophète, il ne faut pas entendre les sacrifices solennels prescrits par la loi, mais ceux que les particuliers offraient volontairement[1]. Ainsi, Amos reprocherait aux Israélites d'abuser de la liberté qui leur était laissée dans leurs sacrifices privés, pour les prostituer par un horrible sacrilége à de vaines idoles, au lieu de les offrir à Jéhova, le Dieu véritable, abus que leurs ancêtres avaient commis pendant leur séjour dans le désert; on peut même dire qu'ils avaient déjà contracté cette habitude avant la loi de Moïse (voy. Lév. xvii, 7; Deut. xii, 8). On n'a donc aucun droit de prétendre que le prophète Amos a commis ici une erreur historique.

Il est encore une explication que nous osons proposer, parce qu'elle nous a semblé simple, naturelle et conforme au but que le prophète se propose dans ce passage. Amos, en effet, s'efforce ici de montrer aux Israélites du royaume de Samarie combien ils se font illusion en comptant sur l'efficacité de leurs sacrifices et de leurs offrandes; c'est pourquoi il leur déclare que Dieu les a en horreur et en abomination; et il ajoute pour seconde preuve de l'inutilité de ce culte purement extérieur, qu'ayant passé quarante ans dans le désert après leur sortie d'Égypte, ils n'ont pas offert de sacrifices pendant tout ce long temps. Ainsi, d'après cette explication, le sens du verset 25 serait : Maison d'Israël, m'avez-vous offert des holocaustes et des sacrifices pendant toute la durée des quarante ans que vous

[1] Lightfoot, *Horæ hebr. ad Act.* vii, 42. — Rosenmüller, *Schol. in Amos*, p. 143.

avez passés dans le désert? Il paraît certain, en effet, que l'on n'offrit de sacrifices pendant cet intervalle de quarante années que dans un petit nombre de circonstances; il est au moins incontestable qu'on n'en offrit pas aussi régulièrement que depuis que les Hébreux furent en paisible possession de la terre de Chanaan. Jérémie dit même (VII, 22, 23) que le Seigneur ne leur demanda ni victimes ni holocaustes lorsqu'il les fit sortir de l'Égypte.

II.

Au verset 26 de ce même chapitre V, DIEU se plaint encore par la bouche d'Osée que les enfants d'Israël ont offert dans le désert un culte sacrilége à Moloch et à d'autres fausses divinités. Mais, objecte-t-on, le prophète se trompe évidemment. Moïse ne dit mot nulle part dans son Pentateuque de cette prétendue idolâtrie. Quelle confiance pourrait-on donc avoir dans un écrivain qui connaissait aussi peu l'histoire de sa nation?

Mais n'y a-t-il pas quelque témérité dans cette accusation? Amos, Hébreu de nation, vivant près de huit cents ans avant l'ère chrétienne, et affirmant à la face d'un peuple entier un fait qui l'intéressait au plus haut point, peut-il recevoir un démenti fondé plus de deux mille ans après son récit? Quoi! ce prophète aurait-il osé dire en face de toute la nation que ses ancêtres s'étaient souillés du crime le plus déshonorant, et cela contre toute vérité? Quoi! cette nation elle-même a supporté sans mot dire une calomnie aussi flétrissante? N'a-t-elle pas plutôt infligé au coupable un châtiment digne d'une pareille imposture; et n'a-t-elle pas voué à l'exécration son nom et sa mémoire? Et son libelle diffamatoire, l'a-t-elle déchiré et mis en pièces, ou bien l'a-t-elle livré aux flammes? C'est, en effet, ce que les Hébreux auraient dû faire, et c'est à quoi ils n'auraient certainement pas manqué. Cependant tout le contraire est arrivé, le prétendu diffamateur a été mis au nombre des prophètes, c'est-à-dire des envoyés de DIEU pour le représenter auprès du peuple, lui dicter ses volontés; son nom et sa mémoire ont été transmis de génération en génération, entourés d'une auréole brillante de gloire, couverts des plus riches bé-

nédictions; et son prétendu *factum* a été placé avec honneur dans les archives nationales, où il occupe un des premiers rangs parmi les monuments d'origine divine.

Le seul motif pour lequel nos adversaires ont cru devoir taxer Amos d'erreur, c'est le silence de Moïse. D'abord, ce silence, s'il était réel, n'offrirait qu'un argument négatif, c'est-à-dire insuffisant, puisque le témoignage du prophète auquel on l'oppose est lui-même positif, et qu'il se trouve confirmé par ceux de plusieurs autres écrivains sacrés; car, sans parler de saint Étienne, qui dans les Actes des Apôtres (VII, 43), cite aux Juifs le passage d'Amos comme faisant autorité parmi eux, Ézéchiel et Josué accusent en termes les plus explicites les anciens Hébreux d'avoir sacrifié aux idoles dans le désert. Mais loin que Moïse garde le silence sur ce désordre, il en parle de la manière la plus claire et la plus formelle. Écoutons D. Calmet; ce savant commentateur nous fournit en faveur de notre thèse un passage vraiment remarquable[1]. « L'habitude que les *Hébreux* avaient prise en Égypte d'adorer les idoles, dit-il, ne put être réprimée ni par les menaces, ni par les prodiges, ni par les rigueurs, ni par les bontés du Seigneur (Ps. CV, 7). Lorsque Moïse entra en Égypte, et qu'il parla aux Hébreux de la part de DIEU, il commença à les exhorter à quitter les abominations de l'Égypte : « *Unusquisque offensiones abominationum suarum abjiciat, et in idolis Ægypti nolite pollui* (Eze. XX, 6-9). » Ses remontrances furent inutiles. DIEU fit ensuite menacer les Hébreux des effets de sa colère ; ils furent sourds à ses menaces ; et il n'y eut que la considération de sa gloire qui l'empêcha de les exterminer même dans ce pays. Il les tira donc de l'Égypte, il les en arracha comme malgré eux, suivant l'expression d'Ézéchiel : *Ejeci eos de terra Ægypti*, et les conduisit dans le désert pour leur donner ses lois et ses ordonnances. Mais au lieu de profiter de tant de grâces, ils irritèrent le Seigneur par leurs murmures ; en dix occasions il fut sur le point de les faire périr pour châtier leur ingratitude et leur insolence. Ils conti-

[1] D. Calmet, *Dissert. sur l'idolâtrie des Israélites dans le désert.*

nuèrent à y adorer leurs idoles : *Post idola cor eorum gradiebatur* (Eze. xx, 6-9).

« Le même Ézéchiel en un autre endroit (xxiii, 1, 2, 19, 20, 21 ; et xvi, 26) leur reproche encore leur idolâtrie de l'Égypte dans des termes pleins de véhémence, et il compare leur conduite à celle d'une prostituée qui, ayant commencé à se corrompre dans l'Égypte, ne quitta jamais ses honteux commerces, et poussa l'impudence aux dernières extrémités.

« Josué est un autre témoin irréprochable de leur attachement superstitieux au culte des divinités égyptiennes, et de leur désobéissance au Seigneur dans le désert (Jos. xxiv, 14). Mais pourquoi chercher ailleurs des preuves de leurs dérèglements, puisque les livres de Moïse en parlent d'une manière si claire? Combien de murmures, combien de révoltes, combien de plaintes contre le Seigneur? Moïse est-il obligé de demeurer absent quelques jours? aussitôt les voilà tombés dans le culte du veau d'or (Exod. xxxii, 4). Ils viennent au voisinage des Moabites, on les invite aux fêtes de Phogor; ils y vont, rendent leurs adorations à cette vaine divinité, et tombent dans le crime d'impureté (Nombr. xxv, 3). Inutilement Moïse fait des règlements et des défenses, ils se roidissent contre lui, et continuent à marcher par des voies de perdition et à suivre les mauvais désirs de leur cœur. Il veut que tout ce qu'on offrira de victimes soit amené à la porte du tabernacle (Lév. xvii, 7), et que tous les animaux qu'on égorgera soient tués devant le Seigneur et le sang offert sur son autel; il ordonne qu'on ne sacrifie plus désormais *aux boucs avec lesquels ils se sont corrompus;* il fait ces défenses sous peine de la vie : *interibit de populo suo;* tout cela ne fait qu'irriter leur passion; ils portent la niche de leur Moloch, l'image de leur idole, l'étoile de leur dieu (Amos, v, 26). »

§ II. *De la mort de Jéroboam.*

Nous lisons au chapitre vii, verset 11 : « Voici ce que dit Amos : Jéroboam mourra par l'épée, et Israël sera emmené captif hors de son pays. » Encore une erreur historique dans Amos, disent les incrédules; c'est une preuve évidente que ce

prophète n'a pas été favorisé du secours de l'inspiration divine dans la composition de son livre.

Nous savons, en effet, par le quatrième livre des Rois (XIV, 29), que Jéroboam mourut fort tranquillement dans son palais, après un règne aussi long que prospère. Cependant il n'est pas permis d'en conclure qu'Amos a manqué à la vérité historique. Il ne nous sera pas difficile de prouver notre assertion. En effet, cette prétendue prophétie qu'on lit dans l'objection n'est nullement de notre prophète ; c'est l'œuvre d'Amasias, prêtre de Bethel, qui, jaloux d'Amos et cherchant tous les moyens de le perdre, le dépeignit aux yeux du roi d'Israël comme un sujet rebelle qui inspirait au peuple l'esprit de révolte, en disant publiquement que le roi mourrait par l'épée (Amos, VII, 10). Ainsi, c'était pure calomnie de la part de ce faux prêtre. A la vérité, Amos avait fait une prédiction qui servit de prétexte à Amasias pour l'accuser auprès de Jéroboam ; mais cette prédiction ne parle nullement du genre de mort de ce prince ; car voici littéralement ce qu'elle porte : « Les hauts lieux consacrés à l'idole seront détruits ; ces lieux qu'Israël tenait comme saints et sacrés disparaîtront ; et je m'élèverai par l'épée contre la maison de Jéroboam (vers. 9). » On voit, en effet, qu'il n'est pas question de ce prince personnellement, mais de sa maison. Or, cette prédiction s'est réellement vérifiée dans la personne de Zacharie, fils et successeur de Jéroboam, et le dernier de sa maison. Sellum, fils de Jabès, s'étant soulevé contre lui, le tua publiquement, et s'empara de son royaume. Il résulte clairement de ces considérations que la vérité historique du prophète Amos a été attaquée sans le moindre succès.

ARTICLE III.

DES PROPHÉTIES DE JONAS.

On a pu voir dans notre *Introduction historique*, etc., combien les prophéties de Jonas ont été attaquées par les critiques modernes. Parmi eux, Eichhorn s'est distingué par quelques objections de détails qui décèlent une grande sagacité. De leur côté, les incrédules n'ont pas épargné leurs attaques contre ce

livre sacré. Nous allons exposer et discuter celles de ces objections qui sont les plus spécieuses.

I.

Suivant l'auteur du livre de Jonas, dit Eichhorn, ce prophète descend au fond du vaisseau, et dort profondément au milieu des manœuvres des matelots et au plus fort de la tempête (I, 5). Or, ce récit ne choque-t-il point toute vraisemblance? et, par conséquent, peut-on raisonnablement y ajouter foi?

Nous avons déjà fait observer plus d'une fois que les inductions contre un fait, quand elles ne sont tirées que de l'invraisemblance, ne sont point admissibles, et qu'elles ne sont, en effet, ordinairement point admises dans la critique, parce qu'elles ne reposent point sur un fondement logique, le seul qui dans ce genre d'argumentation puisse nous offrir quelque garantie réelle. Ajoutons que l'Évangile nous représente JÉSUS-CHRIST dormant dans la barque de ses disciples, lorsqu'elle était couverte par les flots (Matth. VIII, 24). Or, Jonas dans cette circonstance devait être une figure de ce divin Sauveur[1], comme il nous l'atteste lui-même (Matth. XII, 40).

Mais nous avons en notre faveur une autre preuve dont Eichhorn ni aucun autre critique, soit rationaliste, soit mythologue, ne saurait rejeter l'autorité, puisque c'est une démonstration tirée d'une loi philologique incontestable. En effet, le texte sacré, loin d'insinuer seulement que ce fut pendant la tempête que Jonas descendit tranquillement au fond du vaisseau pour s'y livrer au sommeil, dit en termes les plus explicites qu'il y était déjà descendu et que déjà il était endormi lorsque le vent violent que JÉHOVA avait envoyé sur la mer excita la tempête, et jeta tout l'équipage dans la frayeur et la consternation. L'expression VE YONA YARAD (ויונה ירד), *or Jonas était descendu*, au lieu de la formule VAYYERED YONA (וירד יונה[2]), *et descendit*

[1] En comparant en effet le récit évangélique avec celui qu'on lit dans Jonas, on est étonné de la ressemblance frappante qui se trouve dans plusieurs des traits particuliers dont se composent ces deux narrations.

[2] Si nous faisions ici l'office de commentateur, nous montrerions combien cette règle, que nous avons cru devoir introduire dans la syntaxe hébraïque,

Jonas, formule consacrée pour l'imparfait ou le simple prétérit, ne permet aucun doute à cet égard.

Enfin, personne n'ignore qu'il existe deux sortes de sommeil; l'un naturel et qui ne provient d'aucune indisposition, mais que la fatigue, ou la chaleur, ou la pesanteur de l'atmosphère seule peut produire; l'autre qui naît d'un dérangement dans l'économie animale, dérangement qui peut avoir lui-même une foule de causes différentes. Or, nos adversaires connaissent-ils assez la construction physique de Jonas pour affirmer, sans crainte d'erreur, que ce prophète ne se trouvait point dans des conditions propres à exciter quelqu'une de ces causes si nombreuses? Ou bien pourraient-ils démontrer qu'il n'éprouva pas dansces tristes moments une fatigue, une lassitude et un abattement tels qu'il se crut obligé de descendre au fond de cale, où le sommeil le saisit? Ne lisons-nous pas dans l'Évangile (Matth. XXVI), que les apôtres s'endormirent à plusieurs reprises dans le jardin de Gethsémani au moment même où ils savaient qu'on allait venir prendre leur maître pour le livrer à la mort, et où ils s'attendaient à combattre avec l'épée pour le défendre? Cependant, après les avoir trouvés endormis une première fois et leur en avoir fait un reproche, JÉSUS-CHRIST lui-même leur avait recommandé de ne plus se laisser entraîner au sommeil: *Sic non potuistis una hora vigilare mecum? Vigilate... Et venit iterum, et invenit eos dormientes* (vers. 40, 41, 43). Mais leur abattement était tel que, la nature y succombant, leurs yeux étaient entièrement appesantis par la force du sommeil, comme le remarque l'évangéliste: *Erant enim oculi eorum gravati* (ver. 43). Voilà ce qui est arrivé aux apôtres. Jonas était-il donc d'une nature différente, pour que la même chose n'ait pas pu lui arriver?

II.

Nous lisons encore au même chapitre (I, 7-14), qu'à peine le sort est-il tombé sur Jonas qu'il demande à être jeté dans la mer. Les gens de l'équipage font tous leurs efforts pour le sau-

se trouve justifiée par plusieurs passages de Jonas; et combien elle jette un grand jour sur quelques endroits difficiles de ce prophète.

ver; ils adressent pour cela les plus ardentes prières à JÉHOVA; et Jonas ne prie point : il s'obstine à demander qu'on le jette hors du vaisseau. N'est-ce pas là, demande Eichhorn, prêter à un homme des sentiments qui sont contre nature, et par conséquent détruire toute confiance dans l'esprit du lecteur?

Eichhorn et tous ceux qui partagent son sentiment semblent oublier le caractère et la mission de Jonas; il était prophète, c'est-à-dire un envoyé extraordinaire de DIEU auprès de son peuple. Or, les révélations surnaturelles étaient inhérentes à l'office de prophète. Ainsi, on ne doit nullement être étonné que JÉHOVA lui ait révélé qu'il était la cause de cette tempête, et qu'elle ne cesserait que lorsqu'on l'aurait jeté dans la mer. C'est pour cela qu'il persiste à vouloir être précipité dans les flots. D'ailleurs, l'histoire même nous prouve clairement la vérité de cette supposition. Jonas s'était embarqué pour Tharsis contre la volonté expresse de JÉHOVA, qui dans ses vues de miséricorde envers Ninive, grande cité mais cité criminelle, voulait l'envoyer dans cette ville pour y prêcher la pénitence (vers. 2, 3). Cette résistance rendait, sans contredit, Jonas très-coupable à ses yeux; aussi voyons-nous que dès qu'elle est connue des matelots, elle les jette dans la frayeur et la consternation, et qu'elle leur inspire cette question, si naturelle dans la circonstance : « Pourquoi as-tu fait cela (vers. 10) »? Ainsi, il est faux de dire que l'auteur sacré prête à Jonas des sentiments qui sont contre nature.

III.

Dans le récit de la baleine on lit qu'elle engloutit Jonas, le garda trois jours et trois nuits dans son ventre (II, 1), et le rejeta ensuite sur le bord de la mer (vers. 11); toutes choses impossibles, disent les incrédules, et qui par conséquent n'auraient pas dû trouver place dans un ouvrage qu'on veut faire passer pour véridique et divin.

Nous ferons remarquer, d'abord, que l'espèce de poisson qui engloutit Jonas n'est point désignée dans l'Écriture; le texte hébreu porte DAG GADOL (דג גדול) *grand poisson;* le grec *kêtos* (κῆτος) du Nouveau Testament, et le *cetus* de la Vulgate qui en

est formé, sont aussi indéterminés que l'hébreu; ils signifient, en général, tous les poissons d'une grandeur au-dessus de l'ordinaire. Ce qui a fait dire fort judicieusement à Eichhorn qu'il ne faut plus objecter qu'une baleine, dont le gosier n'a qu'un demi-pied de largeur, n'a pu engloutir Jonas; qu'il ne faut pas objecter non plus que ce poisson, ne s'approchant jamais du rivage à cause de sa grosseur, ne saurait y avoir jeté le prophète. En supposant, en effet, que ce poisson fût un requin, par exemple, toutes ces difficultés disparaissent; car ce que l'histoire naturelle nous apprend de ce monstre marin rend possibles tous les traits de la narration biblique; le seul point qui offre une difficulté sérieuse, c'est l'existence de Jonas renfermé pendant trois jours et trois nuits dans le ventre de ce poisson. Or, les réflexions judicieuses que fait à ce sujet D. Calmet simplifient singulièrement la question, et nous offrent même un moyen de solution qui devra trouver grâce aux yeux de tout critique impartial : « On a vu jusqu'ici, dit-il, que sans un fort grand miracle Jonas avait pu être reçu dans le ventre d'un chien marin, d'une lamie et peut-être d'une baleine, supposé pourtant que son gosier se puisse dilater autant qu'il faut pour donner passage à un homme sans le dépecer; il s'agit à présent de montrer comment cet homme a pu vivre dans le ventre de ce poisson, je ne dis pas sans miracle, mais sans contradiction; en un mot, si un homme peut résister avec un secours surnaturel à la chaleur du ventricule d'un poisson, à l'activité de la matière qui y cause la digestion; et enfin s'il peut y respirer, ou supposé qu'il ne le puisse pas, s'il peut vivre trois jours et trois nuits sans respirer; car voilà à quoi se réduit ce qu'on oppose d'un peu solide à l'événement dont nous parlons.

« Or, il est indubitable que DIEU par sa puissance peut suspendre pour un temps la pénétration et la voracité des acides qui sont dans l'estomac le plus carnassier et le plus chaud, et arrêter l'effet de sa chaleur; de même qu'il suspendit autrefois l'ardeur des flammes en faveur des trois jeunes hommes enfermés dans la fournaise, et qu'il donna à saint Pierre la légèreté pour marcher sur les eaux, ou aux eaux la solidité pour porter



saint Pierre. Il n'y a rien en tout cela qui surpasse les forces du souverain auteur de la nature, qui donne ou ôte l'action aux corps, qui arrête, qui suspend, qui change et modifie, comme il lui plaît, les mouvements qu'il a communiqués à la matière, de quelque nature qu'elle puisse être. D'ailleurs, on ne doit pas se figurer dans le ventricule d'un poisson une chaleur fort sensible ni fort capable d'incommoder un corps vivant. Ce qui fait qu'ils digèrent si aisément des animaux fort gros et fort massifs, est principalement une humeur salée mordicante, corrosive, pénétrante, qui dissout les parties, et les détache les unes des autres, et les broie enfin de manière qu'elles peuvent servir à la nutrition de l'animal. Mais il s'en faut beaucoup que cette humeur qui cause la digestion des chairs mortes ait le même effet sur un corps animé et vivant. Jonas était plein de vie, et ne demeurait pas sans mouvements dans le ventre de ce poisson. Il ne donnait pas prise à l'acide digestif, comme il aurait fait s'il eût été comme une masse morte et sans action.

« Enfin, quoique, suivant les lois ordinaires de la nature, il soit impossible qu'un homme respire dans l'estomac d'un poisson, ou du moins qu'il y respire un air capable de lui conserver la vie et de donner à son sang le rafraîchissement, la fluidité, le ressort nécessaire pour conserver l'ordre de sa machine, la chose n'est pas contraire à la nature, ni supérieure au pouvoir de DIEU. Cet être tout-puissant put mettre le sang de Jonas dans un si grand repos qu'il n'eût pas besoin de respirer si fréquemment, de même que les animaux qui demeurent plusieurs fois sous terre ou au fond des eaux sans respirer, et dans une espèce de mort ou d'engourdissement qui ôte à leur sang une grande partie de son activité et de son mouvement, sans toutefois le glacer entièrement, ni le refroidir à un point de ne pouvoir plus reprendre sa première disposition lorsque le soleil se rapproche et réchauffe la terre et les animaux ; ou comme il arrive à ces plongeurs dont l'histoire nous parle, qui demeurent plusieurs heures sous les eaux sans respirer ; enfin, comme aux enfants dans le sein de leurs mères, où ils sont sans respiration.

« Les anciens médecins soutenaient qu'en cet état leur cœur

demeurait dans un repos entier, et que leurs poumons ne faisaient aucune de leurs fonctions. Mais les nouveaux anatomistes, persuadés que l'animal ne peut vivre sans que la circulation du sang se fasse dans son corps, et fondés d'ailleurs sur l'expérience qui leur a fait découvrir dans le fœtus une communication entre la veine cave et la veine du poumon, qui fait qu'une bonne partie du sang coule dans cette dernière veine par le trou ovale sans passer par le ventricule droit du cœur, et que de l'artère du poumon la principale partie du sang va dans l'aorte par un canal artériel qu'on nomme de *Botal*, et coule ainsi perpétuellement par une circulation non interrompue, sans cependant entrer dans les lobes du poumon, qui ne commencent à se remplir de sang et à se mettre en mouvement que lorsque l'enfant a commencé à prendre l'air et à respirer, prétendent qu'alors le sang, poussé du cœur dans l'artère qui a son orifice dans son ventricule, va selon le mouvement le plus droit dans les poumons, et est remporté dans le cœur par la veine pulmonaire; en sorte que petit à petit les canaux qui servaient à la communication du sang dans le fœtus se bouchent et se sèchent.

« Mais il peut se faire que quelquefois la nature les conserve dans certaines personnes; et c'est par ce moyen que les physiciens expliquent ce que font les plongeurs qui se passent de respirer pendant si longtemps. Nous ne prétendons pas avancer que Jonas ait été de ces gens-là; mais, en rigueur, il n'y a dans tout cela rien d'impossible, rien d'incompatible avec les lois de la nature, quoique, régulièrement parlant, tout cela dans les circonstances dont il s'agit ici soit au-dessus des lois ordinaires et connues, et par conséquent miraculeux.

« L'on a peut-être encore trop grossi la difficulté qu'on forme sur le temps que Jonas demeura dans le ventre du poisson. J'avoue que l'Écriture dit qu'il fut trois jours et trois nuits: *tribus diebus et tribus noctibus* (Jonas II, 1). Mais n'en dit-elle pas de même du temps que le Sauveur devait demeurer dans le tombeau? *Sicut fuit Jonas in ventre ceti, tribus diebus et tribus noctibus, sic erit Filius hominis in corde terræ, tribus diebus et tribus noctibus* (Matth. XII, 40, 41). Et cependant nous savons,

par l'Écriture même, que le Fils de DIEU ne fut dans le tombeau qu'environ trente-quatre heures. Rien ne nous empêche d'en dire autant de Jonas; mais aussi rien ne nous oblige à recourir à cette solution, et à abréger le temps de sa demeure dans le ventre du poisson. Dès qu'on a prouvé qu'il a pu y demeurer un jour, on ne doit plus trouver de difficulté de l'y laisser trois jours. La même puissance qui a pu l'un peut encore l'autre. La difficulté se dissipe aussitôt qu'il ne s'agit que du plus ou du moins à l'égard du Tout-Puissant[1]. »

IV.

On objecte encore que d'après la narration Jonas dut être rejeté par le monstre marin près de Ninive, et qu'il avait dû être englouti non loin de Joppé; ce qui n'est nullement vraisemblable; car comment concevoir que le poisson qui l'avait avalé ait pu dans trois jours seulement aller de la mer Méditerranée dans la mer Rouge et remonter jusque devant Ninive?

Pour nous, nous ne concevons pas mieux comment on peut sérieusement faire une pareille objection. Car nous cherchons en vain dans les quatre chapitres des prophéties de Jonas un seul passage, ou même un seul mot qui puisse la justifier. Il est bien dit au chapitre I, verset 3, que Jonas ayant trouvé à Joppé un vaisseau qui faisait voile pour Tharsis, il s'y embarqua; mais rien ne dit dans le texte sacré que la tempête qui le fit jeter à la mer s'éleva aussitôt après le départ de Joppé, et que le vaisseau n'était pas encore bien éloigné de ce port lorsque notre prophète fut abandonné à la fureur des flots. De même nous lisons, il est vrai, au chapitre II, verset 11, que JÉHOVA commanda au monstre marin de rendre au rivage le prophète qu'il avait avalé trois jours auparavant; mais encore ici il ne se trouve aucune indication ni de lieu, ni de temps,

[1] D. Calmet, *Dissert. sur le poisson qui engloutit Jonas.* — Nous n'avons pas cru devoir faire des changements à ces détails anatomico-physiologiques; bien qu'ils soient exprimés en un langage différent de celui des anatomistes et des physiologistes d'aujourd'hui. Quant aux expressions qui manquent d'exactitude, les explications qui s'y trouvent jointes leur servent en quelque sorte de correctif.

laquelle puisse servir de règle pour mesurer plus ou moins approximativement soit la distance qui se trouvait entre cet endroit du rivage et Joppé, soit l'espace de temps qui avait pu s'écouler depuis qu'on avait levé l'ancre. Ainsi toute opinion qu'on pourrait émettre à ce sujet, laisserait tout le doute, toute l'incertitude même d'une conjecture purement arbitraire, qui ne saurait soutenir l'examen de la critique.

V.

Comment, disent encore les adversaires de nos livres saints, comment croire ce que raconte l'auteur du livre de Jonas touchant sa prédication à Ninive? Quoi! un homme inconnu, un juif se présente à Ninive, et par quelques menaces qu'il adresse à ses habitants, il produit subitement la révolution la plus extraordinaire dans cette immense cité! Quelques mots de la bouche de cet étranger suffisent pour arracher à sa religion séculaire une nation nombreuse, et pour convertir au vrai Dieu, roi, grands et peuple sans exception. A ce fait incroyable se joignent des circonstances plus incroyables encore; le roi descend de son trône et quitte ses vêtements royaux pour se couvrir d'un sac et s'asseoir sur la cendre; le peuple imite son exemple. Bien plus, un jeûne universel est annoncé; les animaux eux-mêmes sont soumis à la pénitence publique. Enfin, disent les critiques que nous combattons, un événement aussi remarquable, arrivé chez un peuple aussi connu et aussi célèbre que celui d'Assyrie, s'il était réel, aurait laissé des traces dans l'histoire. Or on n'en trouve aucune dans les historiens anciens.

Si, comme les incrédules et les mythologues, nous rejetions jusqu'à la possibilité des miracles, nous rejeterions aussi comme eux la vérité de cette histoire. Car il est de toute évidence que quelque habile orateur qu'ait été Jonas, quelque puissance de parole qu'on lui suppose, il n'aurait jamais pu produire par lui-même un changement aussi prompt, aussi complet et aussi merveilleux; la nature ne saurait aller aussi loin. Mais que l'on considère cet homme inconnu, ce juif étranger, comme l'instrument de celui qui a formé le cœur de l'homme et qui, le tenant

dans ses mains puissantes, peut à son gré l'émouvoir, le changer, le briser, le détruire, on ne fera pas difficulté de croire à l'efficacité de sa parole, ou plutôt de la parole divine, dont la sienne n'est qu'un faible écho. Le grand fait de la conversion du monde entier par la prédication des douze apôtres de Jésus-Christ est tout autrement merveilleux, tout autrement admirable!

Mais nous sommes loin de croire que Jonas fût un inconnu pour les habitants de Ninive. C'est nous qui pouvons dire à bon droit qu'il n'est point vraisemblable que les Ninivites aient ignoré les circonstances de sa mission divine. Et si nos adversaires veulent se dépouiller de tout préjugé dogmatique pour rester fidèlement sur le terrain de l'histoire, ils regarderont en effet comme à peu près impossible que la nouvelle de la tempête et des circonstances si extraordinaires qui s'y rattachaient, ne soit point parvenue jusqu'à Ninive. Or, dans cette hypothèse, que tout conspire à justifier, on expliquera tout naturellement cette révolution produite dans la grande cité. On comprendra aisément quelle puissance devait avoir sur les Ninivites la parole d'un prédicateur à peine échappé aux abîmes de la mer, et qui sortait des entrailles d'un monstre marin.

Enfin, quant au silence de l'histoire profane sur cet événement, ce n'est qu'un argument négatif qui, par cela seul, ne peut pas prévaloir sur le témoignage positif du livre de Jonas, d'autant mieux qu'il n'y a rien de plus imparfait que l'histoire d'Assyrie dans ces anciens temps. Aussi sommes-nous très-surpris de voir nos adversaires, hommes si savants d'ailleurs, faire une pareille objection.

VI.

Suivant l'auteur du livre que nous examinons, Jonas s'enfuit pour échapper à la présence de Jéhova (I, 3), comme si son pouvoir divin ne s'étendait pas en tous lieux. Il refuse d'aller à Ninive prêcher la pénitence à un peuple dont les iniquités étaient montées jusqu'au trône de Dieu (vers. 2). Forcé enfin de s'y rendre, loin de se réjouir de la conversion de cette ville immense, il murmure, il en a même du dépit (III, 3; IV, 1-3). Il aime mieux voir périr une multitude prodigieuse d'hommes que

d'opérer leur salut; et cela pour un vain point d'honneur, pour ne point être regardé comme un faux prophète, qui a prédit des maux qui ne sont pas arrivés. Bien plus, il s'irrite, il demande la mort, parce qu'il se trouve privé d'un arbrisseau qui le protégeait de son ombre contre les ardeurs du soleil, tandis qu'il se réjouirait de voir périr des milliers d'hommes (IV, 7-11). Or, dit Eichhorn, il est impossible que tel ait été le caractère d'un prophète de DIEU; par conséquent, toute cette histoire de Jonas est un tissu de faits controuvés.

Cette conclusion d'Eichhorn n'est nullement logique. Où donc ce critique a-t-il vu que l'impeccabilité est une condition essentielle pour le ministère prophétique? DIEU n'a-t-il pas accordé à Balaam le don de prophétie? cependant Balaam n'était point sans reproche; ce que nous savons de sa conduite prouve même que ce n'était pas un homme vertueux. Ainsi le Seigneur a pu se servir de Jonas pour accomplir ses vues de miséricorde sur Ninive, bien que ce prophète ne fût point irréprochable à ses yeux.

Remarquons aussi que ces reproches adressés à Jonas ne sont exempts ni de fausseté, ni d'exagération. D'abord il est faux de dire que dans l'esprit de Jonas la puissance de JÉHOVA ne s'étendait pas au-delà des limites de la Palestine, puisqu'en parlant aux matelots, il leur dit qu'il adore le DIEU *du ciel qui a fait la terre et la mer* (I, 9). Or, il ne pouvait pas croire que le créateur du ciel, de la terre et de la mer, eût une puissance aussi bornée. Mais nous avons une autre preuve plus décisive. On a déjà vu dans notre *Introduction historique* (t. IV, p. 421), que les adversaires de l'authenticité du livre de Jonas prétendent que son cantique (II, 3-10) n'est qu'une compilation de sentences empruntées d'écrits plus anciens, et nous avons ajouté que l'on y trouve en effet quelques expressions qui se lisent dans les psaumes, mais que ces psaumes étant plus anciens que Jonas et devant lui être très-familiers, il n'est nullement étonnant qu'il ait employé plusieurs de leurs expressions; d'autant plus que c'est la coutume des auteurs bibliques de faire des emprunts à leurs devanciers. Ainsi, il paraît constant que le fils

d'Amathi connaissait les psaumes; mais alors, comment aurait-il pu resserrer la puissance divine dans des limites aussi étroites, puisqu'il avait lu et relu ces magnifiques paroles du Psalmiste, cette hymne sacrée à l'immensité de JÉHOVA : « Si je monte aux cieux, vous y êtes; si je descends au fond des enfers, je vous y trouve présent. Si je prends les ailes de l'aurore, et si je vais habiter aux extrémités de la mer, c'est votre main qui m'y conduit, c'est votre droite qui m'y soutiendra (Ps. CXXXVIII, 8, 9; hébr. CXXXIX). »

On demandera, sans doute, ce que veulent dire ces paroles du texte, que *Jonas partit pour s'enfuir de devant* JÉHOVA, puisqu'elles ne supposent pas dans le prophète la persuasion que la puissance du DIEU qu'il adorait était bornée à la Palestine. Nous répondrons que, sans faire violence à la lettre de l'Écriture, on peut entendre ici, par l'expression *la face de* JÉHOVA, le pays même dans lequel les Hébreux croyaient que DIEU résidait plus particulièrement, et dans lequel il avait coutume de se révéler à ses prophètes. Une semblable locution se rencontre ailleurs dans l'Écriture; ainsi, on lit au quatrième livre des Rois (VI, 32), que le roi d'Israël envoya *de devant lui* un homme vers Élisée, pour dire qu'il le dépêcha *du lieu où il se trouvait*. Jonas donc pensait tout naturellement que s'il quittait la Judée et qu'il gagnât un pays éloigné, DIEU renoncerait à lui confier la mission dont il avait voulu le charger pour Ninive, puisqu'il n'accordait guère de révélations hors de la terre des Hébreux. C'est à peu près ainsi que l'a entendu Bossuet : « Il ne faut pas se persuader, dit-il, que le saint prophète crut que DIEU ne le verrait plus, ou qu'il sortirait de son empire, lorsqu'il irait dans les terres lointaines. Car nous l'entendrons bientôt dire aux nautoniers : *Je suis Hébreu, et je révère le* DIEU *du ciel qui a fait la mer et la terre* (I, 9). De sorte qu'il voyait bien qu'on ne pouvait échapper à sa puissance, ni sortir de son domaine. Cette face de DIEU qu'il tâche de fuir, cette présence qu'il veut éviter; c'est la face que DIEU montrait intérieurement à ses prophètes; c'est la présence dont il éclairait leur esprit, lorsqu'il daignait les inspirer. C'est cette face que Jonas crut

pouvoir éviter en s'éloignant de la Terre sainte et du milieu du peuple d'Israël, où DIEU avait accoutumé de répandre la prophétie. Il s'éloigna donc tout ensemble et de la Terre sainte et de Ninive, où il ne crut pas que DIEU voulût le ramener malgré lui d'un pays si éloigné[1]. »

Ajoutons que l'expression *fuir de devant* JÉHOVA est encore susceptible d'un autre sens qui laverait complétement Jonas du reproche qu'on lui fait d'avoir eu une si fausse idée de la puissance divine. La formule *se tenir devant quelqu'un*, lorsqu'il s'agit d'un inférieur vis-à-vis de son supérieur, signifie, dans le langage de l'Écriture, *faire son service auprès de quelqu'un, s'acquitter de l'emploi, de la charge qu'on tient de lui.* Ainsi, la phrase *se tenir devant* DIEU, lorsqu'il s'agit d'un prophète, veut dire exécuter, remplir la mission de prophétiser qu'on a reçue de lui; et par une conséquence toute naturelle, *fuir de devant* JÉHOVA signifie simplement refuser la mission prophétique, la décliner; d'où il résulte clairement que le sens du passage en discussion est que Jonas s'enfuit, croyant éviter par là les fonctions de prophète que DIEU lui imposait, ou, comme a traduit le paraphraste Jonathan, *pour ne point prophétiser au nom du Seigneur.* Il est incontestable que Jonas se trompait, mais son erreur n'est pas aussi grossière que le prétendent ses adversaires; et, dans tous les cas, elle ne donne aucun droit d'attaquer la fidélité et l'exactitude historique de l'auteur sacré. Cette observation s'applique également au refus même de Jonas de se soumettre à l'ordre si exprès du Seigneur; sans doute il se rendit coupable, puisque DIEU punit sa résistance d'une manière si terrible, mais les motifs de son refus ne sont point aussi blâmables qu'on veut bien le prétendre; et, quoi qu'on puisse dire, on ne saurait prouver par le texte biblique qu'il était plus touché d'un vain point d'honneur que de la ruine de Ninive. Ainsi, il ne faut pas charger le caractère de Jonas plus que ne le fait l'Écriture, en lui prêtant une perversité qu'il n'a réellement pas. Il est vrai que notre prophète dit que la cause de sa crainte a été que

[1] Bossuet, *Méditations sur l'Évangile*, CXe jour, p. 144; édit. de J. A. Lebel.

DIEU pardonnât à la ville de Ninive; mais il ne dit point que son unique mobile fût un point d'honneur. Mais ceci exige quelques mots d'explication.

Ninive était une ville souillée des plus monstrueuses iniquités. Jonas se regarde comme le ministre de la justice de DIEU; aussi annonce-t-il le renversement de Ninive sans condition : *Encore quarante jours, et Ninive sera détruite* (III, 4). S'il paraît peu touché de la conversion de cette cité, c'est qu'il la considère comme Sodome et Gomorrhe, dont les crimes s'étaient élevés jusqu'au ciel pour en provoquer le courroux. D'un autre côté, il est persuadé que DIEU doit donner un exemple de sévérité en ne pardonnant point à cette ville criminelle. Il craint qu'en ne montrant que sa miséricorde, DIEU ne paraisse approuver la licence. De là, il s'afflige que Ninive soit encore debout. Un pareil zèle était outré, il faut en convenir, mais il était juste. Car de ce qu'un criminel de lèse-majesté se repent de l'attentat qu'il a commis, il ne s'ensuit pas qu'on doive l'épargner. Le bien public demande que l'autorité sache en pareille circonstance donner un exemple qui serve d'enseignement pour l'avenir.

« Agité d'un de ces transports que nous avons remarqués dans les prophètes, et que nous avons vus dans Jérémie, dit encore Bossuet, Jonas ne veut point aller prêcher aux Ninivites leur perte prochaine, de peur que si DIEU leur pardonnait, comme son immense bonté l'y portait toujours, les peuples païens ne se confirmassent dans leur incrédulité, et ne méprisassent ses menaces et les discours de ses prophètes. Et pressé par cet esprit prophétique qui le poussait au-dedans avec une force invincible à annoncer la ruine de Ninive, il lui dit : Voilà, Seigneur, une parole que je ne puis porter; *je sais que vous êtes un DIEU clément, plein de miséricorde et de patience, d'une compassion infinie, et toujours prêt à pardonner aux hommes leur malice* (Jon. IV, 2); vous pardonnerez encore à cette ville infidèle. On ne nous écoutera plus, quand nous parlerons en votre nom; nous annoncerons en vain à Juda et à Israël la rigueur de vos jugements; votre facilité et votre indulgence ne feront qu'en-

durcir les hommes dans le mal.... *O Seigneur, ôtez-moi la vie* (vers. 3); *car il vaut mieux mourir* que d'être trouvé un prophète menteur et exposer la prophétie à la dérision. On voit que les âmes touchées de ces impressions divines sont élevées au-dessus de tout, et la mort ne leur coûte rien[1]. »

Ainsi, les adversaires de Jonas lui supposent des sentiments qu'il n'a point eus. Tout se réduit dans ce prophète à un excès de zèle. « Ne condamnons pas aisément le saint prophète, poursuit Bossuet; parce que ces mouvements des prophètes et la communication de Dieu avec eux sont un grand mystère qu'il ne nous est pas permis de pénétrer. Non que je m'attache opiniâtrément à vouloir excuser de faute ce saint homme; car Dieu se plaît quelquefois à faire paraître son bras dans le crime même, et à s'assujettir les âmes les plus rebelles. Mais c'est que ce qui se passe entre Dieu et ses prophètes est bien caché, et qu'il leur fait sentir sa secrète volonté par des voies bien éloignées des nôtres. Et il ne faut s'étonner ni de ses paroles, ni même de sa fuite. Car Dieu pousse ces âmes qu'il tient sous sa main, et les ramène lui-même... Suspendons donc notre jugement dans les violentes agitations de ces âmes prophétiques; et gardons-nous bien de tirer à conséquence ce qui se passe en elles, soit que ce qui leur arrive soit une simple permission de Dieu, soit qu'on y puisse trouver, en approfondissant la matière, une réelle influence de sa main dans tout ce qui nous y paraît un grand péché. Si Jonas paraît si troublé des miséricordes de Dieu, croyons que c'était, selon l'esprit de ces temps, un zèle pour la justice et pour la vérité de sa parole. S'il fuit devant Dieu, entendons qu'il voudrait pouvoir se fuir lui-même, plutôt que de fournir aux hommes une occasion de mépriser Dieu[2].»

Quant à la plainte de Jonas au sujet du palma-christi, elle part d'une sensibilité qui est fort naturelle. Peut-être qu'en voyant cette plante s'élever sur sa tête, il pensa que malgré ses murmures il était encore agréable à Dieu, et que c'était là une marque de sa protection, ce qui put lui donner de la joie; et peut-être

[1] Bossuet, *Méditations sur l'Évangile*, p. 443, 444.

[2] Bossuet, *Ibid.* cxi[e] jour, p. 451, 452.

aussi qu'en la voyant se dessécher il crut avoir encouru la disgrâce du Seigneur. D'ailleurs, dans une histoire aussi courte, comme en convient Eichhorn lui-même, il manque bien des circonstances qui serviraient à y répandre un plus grand jour.

VII.

Il est rapporté au chapitre III, verset 3, que Ninive avait trois journées de chemin, ce qui fait quarante-cinq lieues de circuit. Or, disent nos adversaires, est-il possible de croire que Ninive ait jamais eu une pareille étendue ?

Il faut remarquer avant tout que quand on dit d'une ville qu'elle a trois journées de chemin, cela s'entend de sa circonférence. Cette observation diminue déjà singulièrement la force de la difficulté; mais nous croyons avoir des moyens suffisants de la ruiner de fond en comble. Les historiens profanes nous enseignent que Ninive était beaucoup plus grande et plus vaste que Babylone[1], et qu'on avait voulu la rendre la ville la plus considérable non-seulement qui fût alors, mais même que l'on pût jamais élever[2]. Sans dire, avec Aristote, que Babylone était d'une étendue telle que le troisième jour après sa prise on ignorait encore dans plusieurs quartiers que cette capitale fût au pouvoir de l'ennemi[3], elle avait incontestablement une circonférence qui paraît prodigieuse, à n'en juger même que par les immenses monceaux de ruines qui ont survécu aux ravages du temps.

En second lieu, il ne faut point juger des villes de ces temps reculés par les villes de nos jours. Les premières étaient moins des villes que des pays environnés de murailles. Enfin, on ne devra point s'étonner de cette étendue immense de Ninive, si on

[1] Strabo, *Geogr.* l. XVI, initio : πολὺ μείζων ἦν τῆς Βαβυλῶνος.

[2] Diodor. Sic. *Biblioth.* l. II.

[3] Arist. *Politic.* l. III, c. I. « Quand Aristote nous dit que le troisième jour qui suivit la prise de Babylone on ignorait encore dans plusieurs quartiers que cette capitale fût au pouvoir de l'ennemi, il ne faut voir dans cette assertion qu'une exagération volontaire, ou la méprise d'un écrivain qui se sera trop fié à sa mémoire. (Quatremère, *Mémoires géographiques sur la Babylonie*, p. 40). »

considère qu'il faut y comprendre les faubourgs ; car il se forme presque toujours autour des capitales des grands états, des faubourgs qui égalent, qui surpassent même quelquefois ces villes en étendue. « Rome, dit Bullet, du temps des premiers Césars, avait trois lieues de circonférence ; elle avait, outre cela, de tous côtés, des faubourgs qui étaient aussi grands et même plus grands que la ville. Pline, parlant de cette capitale du monde, dit que les maisons qui étaient hors de son enceinte lui avaient ajouté plusieurs villes : *Exspatiantia tecta multas urbes addidisse* (l. III, c. v), ce qui signifie que les faubourgs de Rome s'étaient étendus jusqu'à plusieurs villes qui en étaient voisines. Denys d'Halicarnasse s'exprime sur ce sujet d'une manière encore plus forte que Pline. Voici ses paroles : « Tous les lieux habités autour de Rome sont sans murailles. On se fatigue en vain pour connaître la grandeur de cette ville au-delà de ses faubourgs, parce qu'on ne peut distinguer où elle commence ni où elle finit, tant ses faubourgs, qui sont d'une étendue immense, lui sont joints (lib. IV). »

« Mais, poursuit Bullet, qu'est-il besoin d'aller chercher dans l'antiquité des exemples de villes agrandies, puisque nous en avons un bien frappant au milieu de nous ! Qu'on jette les yeux sur les sept plans de Paris donnés par M. de la Mare (*Traité de la Police*, t. I); avec quelle surprise n'y verra-t-on pas les accroissements de cette ville dans l'espace de treize cents ans ! accroissements si prodigieux, que l'ancien Paris n'est pas la trentième partie de celui de nos jours[1]. »

VIII.

On oppose une autre difficulté aux notions statistiques que l'auteur du livre de Jonas nous a données sur la ville de Ninive. Ainsi, selon cet écrivain, la capitale de l'empire assyrien contenait cent vingt mille enfants nouveau-nés. Or, un chiffre aussi élevé suppose une population de plus de cinq millions d'habitants ; ce qui est une erreur manifeste.

Il y a dans cette objection une méprise assez grave ; on al-

[1] Bullet, *Réponses critiques*, t. II, p. 204, 205.

tère le texte biblique, dans lequel, en effet, on chercherait vainement des enfants nouveau-nés; voici, au reste, ce qu'il porte littéralement : « JÉHOVA dit *à Jonas :* Toi, tu déplores la perte du ricin qui ne t'a point donné de peine, que tu n'as pas fait croître, qui est né dans une nuit et qui est mort la nuit suivante; et moi, je serais indifférent au sort de Ninive, cette grande ville, où il y a plus de cent vingt mille personnes qui ne savent pas discerner leur main gauche de leur main droite (IV, 10, 11).» Ainsi, il ne s'agit pas de cent vingt mille nouveau-nés, mais de cent vingt mille personnes (אדם ADAM, *hommes*); ce qui est toute autre chose. « Nous en appelons à l'expérience universelle, remarque encore judicieusement Bullet. Qui ne sait qu'à trois et quatre ans même les enfants ne connaissent point cette distinction? Mais fixons à deux ans l'âge où ils peuvent faire ce discernement. Les cent vingt mille enfants qui ont un ou deux ans ne font que la dix-huitième partie des habitants d'une ville. Nous suivons le calcul de M. Kerseboom, qui, après plusieurs dénombrements, donne cette règle[1] : *Le nombre présent d'un peuple est d'autant de fois trente-cinq âmes qu'il y a de naissances vivantes par an parmi ce peuple.* Selon cette proportion, cent vingt mille enfants d'un ou de deux ans ne supposent que deux millions deux cent mille habitants; mais accordons-en jusqu'à deux millions cinq cent mille. Est-il surprenant que dans une ville de trois journées de chemin en longueur il se soit trouvé une pareille quantité d'habitants? Thèbes d'Égypte avait eu sept cent mille hommes[2] en état de porter les armes, ce qui donne trois millions cinq cent mille âmes, puisque ceux qui sont propres à la guerre ne font que la cinquième partie d'un peuple. Auguste dit dans son marbre d'Ancyre que pendant son sixième consulat il fit le dénombrement des citoyens romains[3]; qu'il s'en trouva quatre millions et soixante-trois mille : *In consulatu suo sexto* lustrum condidisse; *quo lustro censita sunt civium romanorum capita quadragies centum millia et sexaginta*

[1] *Bibliothèque universelle raisonnée,* avril, etc. 1745, art. 10.

[2] Tacite, *Annales,* l. II, c. XIX.

[3] Lipse, *De magnitudine romanâ,* l. I, c. VII.

tria. Dans le dénombrement que fit l'empereur Claude[1], il s'en trouva six millions neuf cent quarante-quatre mille. Pékin renferme trois millions d'habitants, selon le P. Duhalde, dans sa description de la Chine, qui est universellement estimée ; et selon M. de Voltaire[2], elle a six de nos grandes lieues de circonférence, et renferme environ quatre millions de citoyens[3]. »

IX.

Nous lisons au chapitre IV, versets 6, 7 : « JÉHOVA DIEU fit naître un ricin[4] qui s'éleva au-dessus de la tête de Jonas pour le couvrir de son ombre.... Et le lendemain, au lever de l'aurore, DIEU envoya un ver qui piqua le ricin et le fit sécher. » Comment se persuader, disent les incrédules, que cet arbrisseau ait crû en une nuit, et qu'il soit mort en un instant ? Encore ici l'auteur du livre de Jonas est évidemment en défaut.

Nous répondrons nous-même : Encore ici la logique de nos adversaires se trouve évidemment en défaut. Il est vrai que, n'admettant point de miracles, ils ne peuvent raisonner autrement ; car, nous en convenons, il faut admettre au moins dans la croissance si rapide du ricin l'intervention d'un agent surnaturel. Or, comme tous les écrivains tant de l'Ancien que du Nouveau Testament croyaient aux miracles, l'auteur du livre de Jonas n'a pas dû dans son histoire se laisser arrêter par cette considération. Ainsi, la possibilité des faits surnaturels une fois admise, la croissance du ricin en une nuit ne sera plus impossible ; et si l'on veut montrer notre auteur biblique en défaut, il faudra chercher ailleurs quelque autre preuve plus concluante.

En vain, pour ôter à cette histoire ce qu'elle présente de prodigieux on s'appuierait sur l'autorité de Pline, qui dit qu'en Espagne cette plante s'élève en très-peu de temps (*repente*) jusqu'à la hauteur de l'olivier[5] ; si ce naturaliste ne l'entend point d'un

[1] Tacite, *Annales*, l. II, c. XIII.

[2] *Essai sur l'Histoire générale*, t. I.

[3] Bullet, *Réponses critiques*, t. II, p. 210, 211.

[4] En hébreu QIQAYON (קיקיון) ; voy. ce que nous en avons dit dans notre *Introduction historique*, t. II, p. 182, 183.

[5] Plin. *Hist. natur.* l. XV, c. VII. Voy. aussi J. D. Michaëlis, *Supplem. ad Lexic. hebr.* p. 2185-2190.

espace de temps plus long qu'une nuit, il faut regarder son assertion comme une pure fable qui ne mérite aucune confiance, vu qu'elle est démentie par l'expérience et par tout ce que la phytologie nous enseigne sur la croissance des végétaux. Nous croyons pouvoir affirmer, en effet, qu'il n'existe pas une seule flore au monde qui offre un pareil phénomène. On a pu remarquer dans notre *Introduction historique, etc.* (t. II, p. 182, 183), que de deux arbres de cette espèce que Niebuhr vit à Basra, l'un, suffisamment humecté, mit cinq mois pour atteindre à huit pieds d'élévation, et l'autre, qui n'avait pas eu autant d'eau, ne crût pas davantage en une année entière.

Vainement encore prétendrait-on que ce n'est pas en une seule nuit que cet arbre prit son accroissement, le texte sacré s'oppose formellement à cette prétention.

Quant à la rapidité avec laquelle le ricin de Jonas fut détruit, elle peut s'expliquer plus aisément d'une manière naturelle; car on reconnaît que ses feuilles et ses fleurs se flétrissent en très-peu de temps; cependant, l'écrivain sacré disant formellement que JÉHOVA disposa le lendemain, dès le lever de l'aurore, un ver qui en piquant la plante la fit dessécher, cette circonstance, jointe à plusieurs autres du récit, ne permet guère de douter que DIEU intervint d'une manière surnaturelle.

ARTICLE IV.

DES PROPHÉTIES DE NAHUM.

On a élevé aussi contre les prophéties de Nahum quelques difficultés que nous ne pouvons passer sous silence.

I.

Il est dit au chapitre I, verset 14 : « JÉHOVA a prononcé son arrêt contre toi : tu n'auras plus de postérité. » Ces paroles, qui s'adressent à Sennachérib, objecte-t-on, sont entièrement fausses, puisqu'on lit au quatrième livre des Rois (XIX, 37), qu'il eut pour successeur Asarhaddon son fils.

Tout dans cette objection repose sur des conjectures plus ou moins hasardées. D'abord, il n'est pas absolument certain qu'il

s'agisse de Sennachérib dans cette prophétie ; ce qui serait cependant nécessaire pour qu'on pût attaquer légitimement la vérité historique de ce passage. Ainsi, sans nier précisément que l'oracle du prophète s'adresse à ce prince, nous sommes cependant en droit de repousser cette opinion, si on veut en tirer des conséquences défavorables à la narration biblique.

En second lieu, le texte original, que nos adversaires ont rendu ici par *tu n'auras plus de postérité*, est susceptible de plusieurs sens ; tous les exégètes en conviennent. Ainsi il pourrait très-bien signifier : *le bruit de ton nom ne se répandra plus à l'avenir ;* car tu l'as rendu un objet d'horreur à toutes les nations voisines. Ajoutons qu'en admettant même la traduction de nos adversaires, on ne saurait rien en inférer qui démente la vérité du récit de Nahum ; car on peut parfaitement l'entendre dans le sens que Sennachérib n'aura plus d'enfants ; ce qui fut réellement accompli, suivant que le rapporte l'auteur du quatrième livre des Rois, qui dit expressément en parlant de lui : « Et lorsqu'il adorait Nisroch, son dieu, dans son temple, ses deux fils Adramélech et Sarazar le tuèrent à coups d'épée (XIX, 37). »

II.

Voici ce qu'on lit au chapitre III, verset 8 : « Es-tu meilleure, ô *Ninive*, qu'Alexandrie, ville populeuse, située au milieu des fleuves, et toute environnée d'eau, etc. ? » Comment, demande-t-on, Nahum a-t-il pu parler d'Alexandrie, qui ne fût bâtie que longtemps après lui?

Il n'est pas difficile de répondre à cette objection. Un simple coup d'œil jeté sur le texte original suffit pour la faire disparaître. En effet, le nom d'*Alexandrie* porté par la Vulgate ne se trouve point dans l'hébreu, où on lit NO-AMON (נֹא אָמוֹן), qui est Diospolis, comme l'ont rendu les Septante. Si saint Jérôme a traduit *Alexandrie*, c'est qu'il a été induit en erreur par le juif qu'il consultait, et qu'il a cru que la ville d'Alexandrie n'était qu'une ancienne ville réparée par Alexandre, qui ne portait pas à la vérité ce nom du temps de Nahum, mais à laquelle il l'a donné par anticipation. Au reste, disons-le en passant, que

la Vulgate soit fautive en cet endroit, c'est une faute qui n'intéresse ni la foi ni les mœurs, et qui en conséquence ne peut nuire à son authenticité.

On demandera sans doute, alors, comment le prophète a-t-il pu dire que Diospolis était environnée de la mer, puisque Thèbes, qui n'est que Diospolis sous un autre nom, en était très-éloignée. Sans entrer dans la question de savoir si c'est Thèbes qui correspond à la Diospolis de Nahum (car il y a eu deux villes du nom de Diospolis), nous nous bornerons à faire remarquer que le terme hébreu YAM (ים), c'est-à-dire *mer*, s'emploie quelquefois dans la Bible pour désigner le Nil. On en trouve, en effet, des exemples dans Isaïe XXVII, 1, Ézéchiel XXXII, 23, Job XLI, 22. Or, la ville de Thèbes était tout environnée du Nil. Nahum a donc pu dire sans blesser la vérité qu'elle était environnée de la mer.

CHAPITRE XVII.

DES LIVRES DES MACHABÉES.

Ces livres, comme nous l'avons déjà remarqué dans notre *Introduction historique*, etc. (t. I, p. 80), étant du nombre des *deutéro-canoniques*, ont été attaqués par les protestants aussi bien que par les incrédules. Nous essayerons de les défendre contre tous leurs adversaires. Déjà dans le même ouvrage (t. III), nous avons répondu à plusieurs difficultés.

ARTICLE I.

DU PARTAGE DES ÉTATS D'ALEXANDRE.

L'auteur du premier livre des Machabées rapporte qu'Alexandre, fils de Philippe et roi de Macédoine, étant tombé malade, et sentant sa mort prochaine, « appela les grands de sa cour qui avaient été nourris avec lui dès leur jeunesse, et il leur partagea son royaume lorsqu'il vivait encore (I, 6, 7). » Or, disent plusieurs protestants et après eux les incrédules modernes, ce prétendu partage des états d'Alexandre, fait par ce

prince de son vivant, est une erreur manifeste qui se trouve en opposition avec tout ce que l'histoire profane nous enseigne à ce sujet. Ainsi, Justin affirme qu'un des amis du roi lui ayant demandé dans ses derniers moments à qui il laissait le royaume, il répondit : Au plus digne[1]. Diodore de Sicile lui prête une réponse semblable[2]. Quinte-Curce est plus formel et plus explicite encore, puisqu'il dit expressément que ce partage, quoiqu'admis par quelques anciens écrivains, n'a aucun fondement[3]. Ainsi, contrairement au récit de notre auteur, Alexandre abandonna ses états à l'ambition de ses généraux, ou bien, selon l'expression de Lucain, aux déchirements du sort[4].

Nous dirons premièrement, avec D. Calmet, que, lors même qu'il y aurait une contradiction complète entre les annales sacrées et l'histoire profane, l'autorité de l'Écriture étant infiniment supérieure à celle de tous les historiens profanes réunis, nous ne devrions point balancer à reconnaître qu'Alexandre a réellement partagé ses états entre ses généraux avant sa mort. Ajoutons qu'un sentiment de pure critique nous ramène nécessairement à l'avis du célèbre bénédictin; car l'auteur du livre des Machabées étant plus ancien que tous les écrivains païens qui nous ont transmis ce même fait, et se trouvant d'ailleurs plus voisin des régions et des peuples au milieu desquels les événements se sont passés, son témoignage est incontestablement plus digne de foi.

Remarquons, en second lieu, que le savant commentateur Drusius, qui en sa qualité de protestant ne reconnaissait point pour canoniques les deux livres des Machabées, a cependant

[1] « Cum deficere eum amici viderent, quærunt quem imperii faciat hæredem; respondit, dignissimum (Justin. l. XII). »

[2] Εἶπε τῷ κρατίστῳ (Diodor. Sic. *Histor.* l. XVII). Et Τῷ ἀρίστῳ (l. XVIII *ab initio*).

[3] « Credidère quidam testamento Alexandri distributas esse provincias; sed famam hujus rei, quamquam ab auctoribus tradita est, vanam esse comperimus (Quint. Curt. l. X) »

[4] « ..... Nulloque hærede relicto,
Totius fati lacerandas præbuit urbes. »
(LUCAN. *Pharsalia*).

réfuté victorieusement l'objection qu'on nous oppose ici, en disant aux écrivains de son parti qui en sont les auteurs, que leur accusation sur ce point était *injuste et calomnieuse;* parce que, selon Arrien, le meilleur des historiens d'Alexandre, il y avait une si grande diversité dans les récits des actions et de la mort de ce conquérant, que *jamais on n'avait vu tant d'historiens si peu d'accord.*

Troisièmement, si on examine avec une sérieuse attention les témoignages des historiens profanes qu'on oppose à celui de l'écrivain sacré, on verra que la différence qui les sépare n'est pas aussi tranchée qu'elle semble l'être au premier aspect. D'abord, Quinte-Curce, tout en niant le partage fait du vivant d'Alexandre, reconnaît, comme on vient de le voir, que quelques anciens auteurs l'ont admis. Diodore de Sicile nous apprend aussi que ce prince avait fait un testament pour le partage de ses états, et qu'il l'avait déposé dans la ville de Rhodes, par préférence à toutes les autres villes[1]. Enfin, la Chronique d'Alexandrie atteste expressément qu'Alexandre ordonna par son testament que l'on partageât les provinces de son empire entre ses généraux de la manière que l'exécuta Perdiccas; ce qui suffit pour justifier la narration de l'auteur sacré, qui ne dit pas précisément que le partage fut exécuté pendant la vie d'Alexandre, mais qui peut fort bien s'entendre de l'intention qu'il manifesta, qu'après sa mort le partage eût lieu comme il l'entendait. Ne dit-on pas tous les jours d'un père qu'il a partagé ses biens entre ses enfants, lorsqu'il fait un simple acte, une simple déclaration officielle que telle est sa volonté pour l'avenir?

Il résulte de cette considération qu'en admettant même, avec M. Vincenzi[2], que Quinte-Curce nie avec raison qu'Alexandre ait jamais fait un semblable testament pendant qu'il était en Grèce, vu que ce prince n'avait pas encore fait la conquête du

[1] Diodor. Sicul. l. XX.

[2] A. Vincenzi, *Sessio quarta Concilii Tridentini vindicata*, seu *Introductio in Scripturas deutero-canonicas Veteris Testamenti*, p. III, p. 110. Romæ 1844.

vaste empire des Perses et des Mèdes, notre thèse ne perdrait rien pour cela de sa force et de son autorité. On pourrait, en effet, supposer avec toute vraisemblance que dès le commencement de son règne et de ses expéditions dans les pays étrangers, le héros macédonien, qui était encore sans enfants, promit aux jeunes guerriers, ses amis, qui partageaient avec lui les lauriers de la victoire, de leur distribuer un jour les provinces de son empire. Cette supposition expliquerait au moins, non-seulement la tradition relative au testament, tradition qu'on n'a pu inventer, et qui par là même doit nécessairement avoir un fondement dans quelque fait réel plus ou moins fidèlement conservé dans l'histoire, mais encore l'assertion de l'auteur sacré des Machabées, qui se trouverait également justifié de la prétendue erreur historique dont on l'accuse.

En vain objecterait-on qu'avant de mourir Alexandre institua Perdiccas héritier de ses états, puisqu'il ôta l'anneau royal de son doigt et le donna à ce courtisan ; car il voulait seulement montrer qu'il lui confiait la garde et la régence du royaume, en attendant que ses véritables héritiers en prissent eux-mêmes le gouvernement; sans cela ses amis ne lui auraient pas demandé ensuite à qui il prétendait laisser son royaume.

On pourrait dire encore qu'il ne faut point presser à la rigueur le mot *diaïréô* (διαιρέω), employé par notre auteur. Car il est incontestable que les Septante le donnent très-souvent comme traduction de l'hébreu HALAQ (חלק); or, ce dernier signifie non-seulement *partager*, *distribuer*, mais encore, et surtout lorsqu'il est suivi d'un nom de personne, *donner*, *accorder* (*donare*, *impertiri*) quelque chose à quelqu'un par voie d'héritage. Ainsi, c'est comme si l'historien sacré eût dit d'Alexandre : « Il constitua héritiers de son empire les généraux de son armée ; » ce que l'événement justifia, en effet, après sa mort. « Mais, demande avec raison D. Calmet, ne peut-on pas dire, dans l'exacte vérité, qu'il en fit lui-même le partage pendant sa vie, puisqu'il leur avait donné les gouvernements des provinces avant sa mort, et qu'on conserva presque partout la disposition dont il était auteur, par déférence à son choix et à sa

volonté? Ce ne fut qu'après sa mort que les gouverneurs qu'il avait établis voulurent se rendre absolus dans les provinces[1]. »

ARTICLE II.

DU PAYS DES INDIENS, DES MÈDES ET DES LYDIENS.

L'auteur du premier livre des Machabées raconte encore (VIII, 6 et suiv.) qu'Antiochus le Grand ayant été battu par les Romains, ceux-ci l'obligèrent, lui et ses successeurs, de leur payer un tribut considérable, de leur donner des otages et tout ce dont ils étaient convenus, savoir : le pays des Indiens, des Mèdes et des Lydiens, les plus belles de leurs provinces, qu'ils avaient ensuite données à Eumène, roi de Pergame. » Cependant, objecte-t-on, il est reconnu qu'au temps des Machabées les Romains n'avaient encore porté leurs armes ni dans l'Inde ni dans la Médie; il ne paraît pas même par l'histoire qu'ils soient jamais allés jusqu'aux Indes.

Des critiques très-distingués et en même temps les moins portés à favoriser l'écrivain biblique dont on attaque ici la véracité, se sont chargés de résoudre eux-mêmes cette difficulté; ainsi, Grotius et Drusius prétendent qu'au lieu des mots *Indiens* et *Mèdes* il faut lire *Ioniens* et *Mysiens*, correction que Le Cène, autre protestant, a trouvée si bien fondée qu'il l'a adoptée dans sa traduction de la Bible. Cette conjecture acquiert une grande probabilité par un passage de Tite-Live tout à fait semblable à celui du texte biblique, et où cet historien dit en effet (lib. XXXVIII), qu'après la paix conclue avec le grand Antiochus, on céda la Mysie et l'Ionie à Eumène, roi de Pergame, à l'exception des villes qui avaient joui auparavant de la liberté. Il faut convenir, toutefois, que ce changement fait à la lettre du texte n'est nullement fondé en critique; car les manuscrits grecs, entre autres celui de Londres, l'édition de Complute, les manuscrits du Vatican et les anciennes versions latines, portent tous la leçon que présente la Vulgate. Mais la question est de savoir si cette loi de critique doit trouver ici son application, ou si elle ne doit pas céder plutôt à la conséquence qui résulte

[1] D. Calmet, *Comment. littér. sur le premier livre des Mach.* p. 5, 6.

nécessairement de l'accord de l'historien latin avec l'auteur juif sur la cession faite au roi Eumène.

D'habiles interprètes, comme Ménochius, Serrarius et plusieurs autres, sans toucher au texte sacré, font remarquer que, lors même qu'il ne serait point rigoureusement vrai que les Romains eussent soumis les Indes à leur autorité, il suffirait pour la vérité du récit biblique que Judas Machabée l'eût ainsi appris, et que la renommée l'eût également publié de cette manière. On peut aisément s'en convaincre en considérant la forme même de la narration. Voici, en effet, comment s'exprime notre auteur juif : « Or, Judas entendit parler de la renommée des Romains ; il apprit qu'ils étaient puissants.... Il avait aussi entendu parler des combats qu'ils avaient livrés... Il avait encore appris tout ce qu'ils avaient fait dans l'Espagne... qu'Antiochus le Grand, roi d'Asie, les ayant attaqués avec une puissante armée..., ils l'avaient défait entièrement ; qu'ils l'avaient pris vif, et l'avaient obligé, lui et les rois ses successeurs, de payer un tribut considérable, de leur donner des otages, et tout ce dont ils étaient convenus, savoir : le pays des Indiens, etc. (VIII, 1-8). » Ainsi, dans le cas où les Romains n'auraient réellement point porté leurs armes victorieuses jusque dans les Indes, la Médie et la Lydie, au temps de Judas Machabée, la véracité de notre auteur serait à l'abri de toute attaque ; ajoutons que son inspiration divine le serait également, parce que les écrivains sacrés ne se rendent nullement garants de la vérité des bruits, des propos, etc., qu'ils rapportent, surtout lorsqu'ils s'expriment comme ici, de manière à ne pas en accepter la solidarité.

Enfin, on peut dire encore que le nom d'Inde était assez vague chez les anciens ; et il faut avouer qu'il l'est encore aujourd'hui parmi nous, au moins dans le langage commun et ordinaire. Ainsi, on nommait Indiens non-seulement les peuples qui habitaient au-delà du Gange et de l'Indus, mais encore ceux qui étaient au-delà de la Méditerranée, ceux qui habitaient la Libye, l'Égypte, l'Arabie, la Palestine, parce qu'on les croyait tous originaires des Indes. D'après ces considérations, peut-on trouver étonnant que les Hébreux aient donné le nom d'Indiens aux peuples

de l'Asie-Mineure, cédée par Antiochus, ou à ceux que Manlius Volso avait battus vers la Galatie ?

Enfin, quand bien même aucune des explications que nous venons de donner ne satisferait entièrement[1], nos adversaires n'auraient pas pour cela gagné leur cause contre l'auteur des Machabées. En effet, le texte de cet écrivain ne dit pas expressément qu'au temps de Judas Machabée les Romains avaient porté leurs armes dans la Médie et les Indes; il rapporte simplement qu'Antiochus le Grand, après sa défaite, fut obligé de céder à ces vainqueurs le pays des Indiens, des Mèdes et des Lydiens, pays qui faisaient partie de l'empire d'Asie. Or, qui pourrait nier que ces peuples fussent réellement soumis à ce monarque? L'histoire profane nous apprend que l'empire d'Asie, qu'Alexandre laissa par sa mort à ses successeurs, leur ayant échappé par suite des divisions et des déchirements qui régnèrent longtemps parmi eux, tomba tout entier dans les mains d'Antiochus le Grand, qui se vit ainsi maître de la Grèce d'Asie et de celle d'Europe, de tous les peuples situés sur les confins de l'Asie orientale, des Assyriens, des Mèdes, des Perses et des Indiens. L'histoire nous apprend encore qu'Antiochus, lorsqu'il fit son expédition contre les Romains, réunit tout ce que ces divers peuples purent lui fournir de ressources. Son expédition n'ayant abouti qu'à une déroute complète, les Romains se trouvèrent par là même les maîtres de l'empire d'Asie, qu'ils arrachèrent des mains de leur ennemi vaincu. Ces traits d'histoire, que nous n'avons pu qu'esquisser fort légèrement, se trouvent d'une manière beaucoup plus développée, partie dans Quinte-Curce, partie dans Polybe et Tite-Live.

ARTICLE III.

DE LA SOUVERAINE MAGISTRATURE CHEZ LES ROMAINS.

Enfin, on lit dans ce même livre des Machabées (VIII, 16), « que les Romains confiaient chaque année leur souveraine ma-

[1] Il nous semble que l'estimable M. Vincenzi, que nous venons de citer un peu plus haut, fait trop bon marché (qu'on nous permette cette expression) de ces explications.

gistrature à un seul homme pour commander dans tous leurs états; en sorte que tous obéissaient à un seul. » Mais, demandent nos adversaires, qui ne sait que les Romains créaient chaque année deux consuls? C'est donc contre toute vérité que l'auteur de ce livre ne compte qu'un seul chef suprême de l'état choisi chaque année pour le gouverner. A moins qu'il ne veuille parler du dictateur; mais, dans cette hypothèse, il tomberait dans une autre erreur historique non moins grossière; puisque les dictateurs n'étaient pas nommés tous les ans, mais qu'on les créait extraordinairement dans des occasions importantes et seulement pour un certain temps.

Quand on voit l'exactitude avec laquelle notre écrivain s'exprime généralement sur la constitution, l'économie et le gouvernement de la république romaine, on doit, ce semble, ne pas trop se hâter de l'accuser d'erreur grossière dans un cas particulier. C'est cependant ce qu'ont fait, au moins à notre avis, les auteurs de l'objection. Nous allons essayer de montrer que nous ne nous abusons pas nous-même en faisant cette observation. D'abord, rien dans le récit biblique ne peut autoriser à penser que l'écrivain sacré ait voulu parler de la dictature; l'expression *chaque année* (κατ' ἐνιαυτὸν), qu'il a eu soin de mettre comme en opposition avec celle de *tous les jours* (καθ' ἡμέραν), qu'il emploie pour l'exercice des fonctions de sénateur, semble ne pas permettre cette supposition. Ainsi, nous devons croire que par la qualification de *souveraine magistrature*, il a voulu désigner le consulat, et chercher à montrer que, même dans cette hypothèse, sa narration ne renferme rien de contraire à la vérité historique.

Personne n'ignore, en effet, que les Romains créaient tous les ans deux consuls, dont l'un avait soin des affaires de la guerre au dehors, et l'autre demeurait dans la ville à la tête du sénat; mais bien qu'à certains égards l'autorité de ces deux consuls fût égale, plusieurs considérations tirées de la nature et de l'exercice du pouvoir même justifient les paroles du livre des Machabées. D'abord, le consul à qui le sort avait donné le soin de la guerre était le seul connu parmi les étrangers, comme il était le

seul maître du gouvernement de dehors et des armées de la république. En second lieu, il y avait à la vérité deux consuls, mais leur pouvoir était partagé de manière que l'un commandait un jour et l'autre l'autre, ou bien l'un un mois et l'autre le mois suivant. La fameuse bataille de Cannes, si funeste aux Romains, nous offre un exemple frappant de cette autorité partagée et journalière des consuls; Terentius Varro, qui était de jour, voulut absolument engager le combat, contre l'avis formel de son collègue P. Æmilius. De là les consuls jouissaient alternativement, chaque mois, du droit de faire porter les faisceaux devant eux. Tandis que l'un marchait avec tout l'appareil de la puissance, l'autre paraissait en public précédé d'un simple héraut. Bien plus, s'ils eurent à l'origine une égale autorité, la loi Valéria donna dans la suite une sorte de prééminence au plus âgé des deux; ce qui le fit nommer le grand ou le premier consul.

Ces diverses circonstances sont plus que suffisantes pour prouver que quoiqu'il y eût à Rome deux consuls, ces magistrats, sous le rapport de l'autorité dont ils étaient revêtus, ne constituaient qu'une seule personne morale, en laquelle résidait la puissance souveraine. Dans cette concentration de tous les pouvoirs ainsi réunis, l'individu s'effaçait, et par conséquent n'était compté pour rien. D'où il résulte que l'écrivain sacré a pu dire, sans blesser la vérité historique, que la souveraine magistrature était confiée à un seul homme.

ARTICLE IV.

DE LA MORT D'ANTIOCHUS ÉPIPHANE.

Nous avons déjà discuté dans notre *Introduction historique* (tom. III, p. 414 et suivantes), l'objection de nos adversaires relative à la mort d'Antiochus Épiphane; mais l'ouvrage de M. Vincenzi sur les livres deutéro-canoniques renfermant le développement d'une preuve à laquelle nous n'avions pas songé, nous avons dû revenir sur cette question. Nos adversaires disent donc que, suivant le chapitre I, versets 13-16 du second livre des Machabées, Antiochus Épiphane aurait été assommé à coups

de pierres par les prêtres, et coupé en morceaux dans le temple de Nanée; tandis que, d'après le chapitre IX, il mourut rongé de vers sur les montagnes de Perse, et qu'enfin, selon le premier livre (VI, 1-16), il mourut d'un chagrin profond qui le conduisit au tombeau.

Mais cette contradiction n'est même pas apparente, selon M. Vincenzi[1]; car il ne faut, pour en sentir toute la faiblesse, aucun effort d'esprit, aucune recherche pénible; un seul coup d'œil jeté rapidement sur le récit de ce qui s'est passé dans le temple de Nanée suffit pour voir clairement qu'il n'y est point question du roi Antiochus, mais du chef de son armée. Voici ce récit tel que le présente le texte original établi par notre judicieux écrivain, d'après les règles de la critique *thérapeutique* ou verbale : « Délivrés par DIEU de grands périls, écrivent les Juifs de Jérusalem à ceux d'Égypte, nous lui rendons de très-grandes actions de grâces pour avoir combattu contre *un tel* roi. Car c'est lui (DIEU) qui a jeté (dans la Perse) ceux qui s'étaient armés contre la ville sainte. Mais lorsque le général, et avec lui une armée qui paraissait invincible, furent venus en Perse, ils périrent dans le temple de Nanée, victimes des discours trompeurs des prêtres. Car Antiochus étant venu avec ses amis au temple de cette déesse pour l'épouser et pour y recevoir de grandes sommes à titre de dot, les prêtres de Nanée les lui présentèrent; mais quelques instants après, s'étant avancé vers le vestibule du temple, et les portes en ayant été fermées dès qu'il fut entré dans le vestibule, les prêtres ouvrirent la porte secrète du temple, accablèrent de pierres le général *et ceux qui l'accompagnaient;* et déchirant leurs corps en pièces, ils leur coupèrent la tête, et les jetèrent à ceux qui étaient dehors (I, 11-16). »

D'après ce texte, en effet, comment pourrait-on douter que ce n'est pas Antiochus Épiphane qui a été tué dans le temple de

[1] M. Vincenzi avoue que la solution qu'il propose a déjà été émise par Hugues de Saint-Cher, saint Thomas et quelques autres anciens interprètes; mais qu'il l'a développée et confirmée par divers arguments (*Sessio quarta etc.* p. III, p. 129).

Nanée, mais bien le général de ses troupes, qui, renfermé dans l'intérieur du temple pendant que le roi était dans le vestibule, fut lapidé par les prêtres de la déesse ? Pour justifier sa traduction, ce qui est le point capital dans cette question, M. Vincenzi fait quelques observations qui nous ont paru, au moins pour la plupart, très-justes et très-judicieuses. D'abord, au verset 12, au lieu de l'expression *de Perside* que nous trouvons dans la Vulgate, quelques manuscrits grecs et latins portent *vers la Perse*, *en Perse* (*in Persidem*), les autres n'en présentent aucun vestige. De plus, dans trois manuscrits grecs on rencontre au verset 15 la leçon *met oligon* (μετ' ὀλίγον), *peu d'instants après* (*post paullulum*), pour *met oligôn* (μετ' ὀλίγων), *avec peu de gens* (*cum paucis*). Ajoutons que le mot *katekopésan* (κατεκόπησαν), *ils ont été tués*, du verset 16, a été traduit dans l'ancienne Italique par *cecidit*, *tomba*, *succomba*, au singulier, comme s'il ne se rapportait qu'au chef (*ducem*) qui fut tué par les prêtres dans l'intérieur du temple, tandis que tous les manuscrits grecs que M. Vincenzi a pu collationner ont rendu unanimement le pluriel qu'ils rapportent à ce chef et à ses soldats. Mais une remarque importante à faire, c'est que quant à la phrase du verset 15 rendue dans la Vulgate par *et ipse cum paucis*, ni les manuscrits grecs du Vatican et de Londres, ni l'édition de Complute ne contiennent le pronom *ipse;* et que par conséquent il faut l'éliminer, comme ne pouvant que jeter une grande obscurité dans ce récit.

Pour en venir maintenant au fait lui-même, il y a plusieurs choses qui ne permettent pas de douter que l'écrivain sacré a voulu retracer dans sa narration la mort du général des armées d'Antiochus, et non celle du roi lui-même. Premièrement, il est fait mention dans cette histoire de deux personnages ; l'un qui qui est appelé *basileus* (βασιλεύς), *roi*, et l'autre que l'auteur désigne sous le nom de *égémôn* (ἡγεμών), *conducteur*, *chef.* Celui qui porte le nom de roi est encore appelé Antiochus. Mais ce n'est pas seulement par la personne qu'ils sont distingués, c'est encore par la dignité et les charges qu'ils occupent. Car celui qui est appelé *égémôn* ou *chef* est celui qui commandait l'ar-

mée, tandis que l'autre par son titre de roi était revêtu d'une dignité bien supérieure à celle d'un général. L'auteur de la Vulgate, confondant ces deux titres, comme s'ils appartenaient à un seul et même individu, a pris sur lui d'ajouter le pronom *ipse*, ce qui ne serait permis que dans le cas où le roi Antiochus aurait pris le titre de *égémôn* ou *chef*; mais cette supposition est d'autant moins admissible que jamais l'auteur de ce livre, pas plus que celui du premier, n'a employé ce mot pour désigner des princes de la famille royale ayant droit à la couronne, ou déjà revêtus de la dignité de roi. Qu'on parcoure, en effet, les deux livres des Machabées, on trouvera ce titre accordé aux chefs des Hébreux et à ceux des autres peuples, mais on ne le verra pas une seule fois appliqué à Antiochus ou à ses successeurs. Si donc la dénomination de *chef* ne peut pas s'appliquer à Antiochus, il en résulte que dans la phrase : *lorsque Antiochus fut entré... ils accablèrent le chef de pierres* (vers. 16), le mot *chef* ne peut pas se rapporter à Antiochus; et par conséquent ce n'est point Antiochus qui fut tué dans le temple de Nanée. D'ailleurs, si l'écrivain sacré avait eu à raconter la mort de ce prince, il aurait nécessairement dit : *lorsque Antiochus fut entré... ils accablèrent le roi, etc.*, ou plutôt : *ils l'accablèrent;* car c'est là le style et la phraséologie des Grecs aussi bien que des Hébreux; et l'on ne trouverait certainement pas dans les Machabées ni dans les autres livres de la Bible une seule phrase semblable à celle-ci : *lorsque Antiochus fut entré.... ils accablèrent le chef*, etc., dans la supposition toutefois que le mot *chef* se rapportât à Antiochus.

Mais nous avons dans l'histoire même une nouvelle preuve évidente que ce n'est point Antiochus qui a été tué dans le temple de Nanée. En effet, il est constant par le texte sacré qu'il entra d'abord dans l'intérieur du temple avec ses amis, au milieu desquels se trouvait le chef ou général de ses troupes, pour y recevoir la dot de la déesse. Il n'est pas moins constant que c'est après que ce prince fut sorti de l'intérieur du temple, pour entrer dans le contour ou vestibule (*περίβολος peribolos*), que les prêtres, ayant fermé les portes du temple, lapidèrent le chef et ses amis qui se trouvaient dans l'intérieur. Mais si Antiochus

était déjà sorti du temple et entré dans le vestibule, comment les prêtres ont-ils pu, de la porte secrète du temple où ils se tenaient, lancer leurs pierres contre lui et le tuer, puisqu'il ne se trouvait plus là, mais qu'il était en ce moment dans le vestibule, qui étant ouvert de tous côtés, offrait par conséquent mille moyens faciles de s'échapper.

De ces différentes considérations, il résulte clairement, ce semble, que dans le récit qui nous occupe il ne s'agit pas d'Antiochus, mais du général de son armée et de ses soldats, qui étant entrés dans le temple de Nanée pour le piller et enlever les riches trésors de la déesse, ont été accablés de pierres par les prêtres de cette idole, qui avaient eu soin de fermer les portes du temple, pour que les ravisseurs sacriléges ne pussent échapper à leur vengeance.

FIN DE LA PREMIÈRE PARTIE.

DEUXIÈME PARTIE.

DE LA VÉRITÉ HISTORIQUE ET DIVINE DES LIVRES DU NOUVEAU TESTAMENT.

CHAPITRE PREMIER.

DE L'ÉVANGILE DE SAINT MATTHIEU.

ARTICLE I.

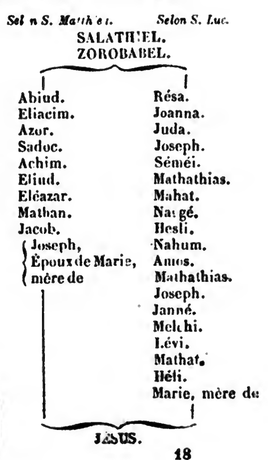
DE LA GÉNÉALOGIE DE JÉSUS-CHRIST.

Saint Matthieu commence son Évangile par une liste généalogique des ancêtres de JÉSUS-CHRIST; de son côté, saint Luc donne aussi au chapitre III du sien une généalogie du Christ. Or, disent nos adversaires, ces deux généalogies sont absolument inconciliables, et chacune d'elles renferme les faussetés les plus frappantes[1].

[1] Voici le tableau synoptique des deux généalogies; nous ne les prenons que depuis David, parce que c'est depuis ce degré seulement qu'elles paraissent opposées.

GÉNÉALOGIE DE NOTRE SEIGNEUR JÉSUS-CHRIST.

Selon S. Matthieu.	*Selon S. Luc.*
DAVID.	
Salomon.	Nathan.
Roboam.	Mathata.
Abia.	Menna.
Asa.	Melea.
Josaphat.	Eliakim.
Joram.	Jona.
{ Ochosias.	Joseph.
{ Joas.	Juda.
{ Amasias.	Siméon.
Ozias.	Lévi.
Joathan.	Mathath.
Achaz.	Jorim.
Ezéchias.	Eliézer.
Manassès.	Jésus.
Amon.	Her.
Josias.	Elmadan.
Jéchonias.	Cosan.
	Addi.
	Melchi.
	Néri.



Selon S. Matthieu.	*Selon S. Luc.*
SALATHIEL.	
ZOROBABEL.	
Abiud.	Résa.
Eliacim.	Joanna.
Azor.	Juda.
Sadoc.	Joseph.
Achim.	Séméi.
Eliud.	Mathathias.
Eléazar.	Mahat.
Mathan.	Naggé.
Jacob.	Hesli.
{ Joseph,	Nahum.
{ Époux de Marie,	Amos.
{ mère de	Mathathias.
	Joseph.
	Janné.
	Melchi.
	Lévi.
	Mathat.
	Héli.
	Marie, mère de
JÉSUS.	

Avant de répondre à cette objection, nous croyons devoir faire quelques réflexions, empruntées en grande partie aux *Réponses critiques* de Bullet. D'abord, lors même que les difficultés que présentent les généalogies du Sauveur auraient quelque fondement réel, elles n'infirmeraient en rien le témoignage des évangélistes sur les faits miraculeux qui établissent si solidement la divinité de la religion chrétienne; car ces faits miraculeux sont autant de monuments publics notoires et très-importants, sur lesquels les évangélistes ne pouvaient ni être trompés, ni vouloir tromper, ni même pouvoir tromper quand ils l'auraient voulu, comme nous l'avons montré dans notre *Introduction historique*, etc. (t. V); tandis que ces tables généalogiques ayant été tirées des registres domestiques conservés dans les familles, il pourrait absolument s'y être glissé quelque erreur qu'il était moralement impossible d'apercevoir et de corriger. Les évangélistes ayant trouvé ces généalogies conservées religieusement dans la famille de Joseph, et ne les voyant pas contredites par les Juifs, ont pu les alléguer comme des monuments authentiques qu'il ne leur était point loisible de récuser, sans s'embarrasser des erreurs cachées qui pouvaient s'y être glissées. C'étaient comme des arguments *ad hominem* que les Juifs étaient obligés d'admettre. Ainsi, voulant leur prouver que Jésus-Christ était descendu de David, les évangélistes citaient à l'appui de leur prétention le monument authentique de sa descendance conservé dans la famille de ses parents; c'était, en effet, un titre qui faisait foi; car sans cela saint Matthieu et saint Luc se seraient bien gardés de le produire et de le présenter avec tant de confiance aux Juifs.

En second lieu, on ne peut raisonnablement exiger de nous que nous montrions avec évidence l'accord de ces deux documents, et que nous offrions pour les difficultés particulières qu'elles renferment des solutions si certaines et si plausibles qu'elles réunissent tous les esprits; il suffit que nous en donnions de probables, et dont les adversaires ne puissent démontrer la fausseté. La raison en est que nous ne connaissons qu'imparfaitement à présent l'histoire des temps et des personnages aux-

quels ces généalogies se rapportent. Nous ignorons aujourd'hui une multitude de circonstances qui, si elles étaient bien connues, feraient très-vraisemblablement disparaître ces difficultés.

Du reste, ce que nous disons ici est le langage que tiennent tous les critiques quand il s'agit des difficultés et des obscurités que présentent les écrits des auteurs profanes. Aussi, le savant Prideaux a dit fort judicieusement : « A peine est-il une histoire écrite qui dans le siècle suivant ne paraisse, par rapport au temps, aux lieux et à d'autres circonstances, chargée de contradictions apparentes qu'on a bien de la peine à concilier quand le souvenir de ces faits vient à s'effacer de la mémoire des hommes. Combien plus sommes-nous sujets à nous méprendre quand nous portons les yeux sur des objets qui sont éloignés de nous de plus de deux mille ans, et que nous ne pouvons apercevoir qu'à la faible lueur de quelques restes d'histoires, si obscurs et si peu suivis, que nous sommes réduits à marcher à tâtons, quelque lumière que nous en puissions tirer[1]. »

Un fait remarquable vient à l'appui de cette judicieuse remarque. Le sacre de Louis XIV était arrêté pour un jour marqué[2], et il fut différé par un incident qui survint. Les médailles étaient frappées, et elles subsistent encore avec une date différente du jour de la cérémonie. Supposons pour un moment que D. Ruinard n'ait pas fait cette observation ; comment, dans deux ou trois siècles, les savants auraient-ils pu concilier la médaille avec nos historiens ? Cette difficulté, qui n'en est pas une pour nous, n'aurait-elle pas été insurmontable pour eux ?

A l'obscurité des temps se joignent encore les usages du peuple juif, d'après lesquels la même personne pouvait avoir deux pères, un père naturel et un père adoptif, et peut-être même un père d'affinité, le beau-père pouvant être appelé père; de plus, la même personne pouvait, d'après la même coutume des Juifs, porter plusieurs noms différents. Or, cette multiplicité de pères et de noms doit avoir laissé dans les généalogies une multitude

[1] Prideaux, *Histoire des Juifs et des peuples voisins*, t. I, l. I, p. 91, 92.
[2] *Histoire des ouvrages des savants*, mai 1709, p. 251.

de difficultés, qui sont peut-être pour nous insurmontables. Ainsi, on ne doit pas exiger que nous donnions la vraie et unique raison des discordances et des difficultés de ces généalogies, mais seulement que nous offrions une solution probable.

I.

Ce qui doit nous faire rejeter non-seulement la généalogie du Christ produite par saint Matthieu, mais encore celle que saint Luc nous a transmise, c'est l'impossibilité absolue où étaient nécessairement les évangélistes de trouver nulle part une table généalogique de pères successifs qui se succèdent en droite ligne pendant l'espace de deux ou même de quatre mille ans. Les familles les plus illustres de notre temps, sur lesquelles des millions de personnes avaient sans cesse les regards, ne peuvent pousser la suite de leurs ancêtres jusqu'à plus de mille ans; comment les évangélistes ont-ils pu trouver la descendance en ligne directe de personnes aussi pauvres et aussi obscures que l'étaient Marie et Joseph, d'autant plus que les familles issues de la souche principale se séparant en différentes branches successives, il était impossible de ne pas perdre le fil qui les rattachait toutes au tronc primitif d'où elles étaient sorties.

Cette difficulté suppose qu'il n'y avait chez les Juifs, au temps où les évangélistes écrivaient, aucun monument certain qui constatât la généalogie de Joseph et de Marie; or, c'est ce qu'on ne peut prouver, et il est facile de montrer le contraire. Jamais peuple ne fut aussi soigneux de conserver ses généalogies que les Juifs. Comment ne l'auraient-ils pas été? ils avaient les motifs les plus puissants de l'être. D'abord, ils tenaient à honneur de descendre des douze patriarches et de n'être pas prosélytes, mais surtout de descendre de la tribu de Juda et de la famille de David, d'où devait sortir le Messie. Comme ce Messie était continuellement attendu, et que l'espérance s'en renouvelait à chaque siècle, ils devaient veiller avec le plus grand soin sur les titres qui leur assuraient le droit de lui donner naissance, et tâcher de saisir tous les fils qui rattachaient leur famille à la souche de David. Les Juifs avaient encore un autre motif assez

puissant de conserver précieusement leurs généalogies. La descendance d'Aaron et de Lévi était le seul titre qui donnât droit au sacerdoce et au ministère du sanctuaire; celle de David assurait seule le droit à la royauté; ajoutez à cela qu'il était nécessaire pour tout citoyen de prouver qu'il descendait de telle tribu ou de telle famille pour être habile à succéder; d'autant plus que d'après la loi les biens ne pouvaient passer hors de la famille et encore moins hors de la tribu. Aussi chez les Juifs cet usage était commun, non-seulement aux familles royales et sacerdotales, mais encore à toutes les autres. De là vient que nous trouvons dans l'Écriture les généalogies des personnes les plus obscures. Chez les autres peuples, on n'avait pas les mêmes motifs de veiller si scrupuleusement sur la ligne de la descendance, et de saisir tous les fils qui ramenaient à la souche principale. Voilà pourquoi il y a si peu de généalogies qui remontent bien haut. « Il est bon d'observer, dit Bergier, que par la constitution de leur république, les Juifs avaient soin de constater et de conserver soigneusement leurs *généalogies*, non-seulement parce que les biens et les droits d'une famille ne devaient pas passer à une autre, mais parce qu'il fallait qu'il fût authentiquement prouvé que le Messie descendait de David. Ainsi, à l'occasion du dénombrement de la Judée, Joseph fut obligé de se faire inscrire sur les registres de Bethléhem, parce que c'était le lieu de la naissance de David, et que Joseph descendait de ce roi; et DIEU voulait que JÉSUS naquit à Bethléhem pour la même raison [1]. »

Dire que ces sortes de monuments se sont perdus à la captivité de Babylone, c'est une assertion aussi fausse que téméraire. En effet, nous lisons dans Néhémie que tous les Juifs qui revinrent de Babylone, à l'exception d'un très-petit nombre, prouvèrent qu'ils descendaient de Jacob. Ils avaient donc conservé leurs généalogies; car, sans cela, comment auraient-ils pu fournir cette preuve? Ce ne fut que sous Trajan que les Juifs négligèrent de conserver leur généalogie; et les talmudistes,

[1] Bergier, *Dictionn. de théologie*, art. GÉNÉALOGIE.



dit Bullet, auquel nous empruntons une grande partie de cet article, se plaignent amèrement de ce qu'on ait laissé perdre des documents aussi précieux[1]. On voit par là qu'il y avait chez les Juifs des registres publics où l'on conservait les généalogies, comme on tient parmi nous des registres de baptême. L'intérêt public et personnel, la loi de DIEU s'opposaient à ce qu'on violât ces registres authentiques.

Hérode, à la vérité, fit brûler les archives où se conservaient ces monuments, mais les registres ne furent pas tous détruits; ils se conservaient aussi dans les familles particulières. Hégésippe, qui écrivait au second siècle, raconte que certains hérétiques dénoncèrent à Domitien plusieurs parents de JÉSUS comme *descendants de David* et chrétiens, et que cet empereur n'ayant vu en eux que des hommes simples et pauvres, n'en conçut aucun ombrage, et les renvoya[2]. Mais comment aurait-on pu les reconnaître pour tels, s'il n'y avait eu des titres pour constater leur descendance de ce prince? Il est donc constant que la généalogie de JÉSUS-CHRIST n'a pas été détruite par Hérode, mais qu'elle a été conservée dans sa famille.

Ajoutons que si les évangélistes n'ont pas trouvé ces généalogies dans des registres publics, il faut dire qu'ils les ont fabriquées; mais cette dernière supposition ne saurait être avouée par la bonne critique. En effet, les évangélistes n'auraient pu imaginer ces généalogies que dans le dessein d'établir que JÉSUS-CHRIST était de la tribu de Juda et issu de David; mais c'était un fait connu et admis par les Juifs; autrement, saint Paul écrivant aux Hébreux aurait-il osé leur dire qu'il est certain et manifeste que JÉSUS-CHRIST est sorti de Juda : *Manifestum est enim quod ex Juda ortus sit Dominus noster* (VII, 14)? Comment la foule qui suivait le Sauveur et les démons qu'il chassait l'auraient-ils appelé si souvent du nom de *fils de David?* « Il était impossible, dit encore Bergier, que la généalogie de Joseph et de Marie fût inconnue aux Juifs, et que l'on voulût en imposer sur

[1] *Traité* PESACHIM, c'est-à-dire *les Pâques*, cité dans les *Réponses critiques*, t. II, p. 330.

[2] Hegesipp. apud Euseb. *Hist. eccl.* l. III, c. XX, XXXII.

ce sujet. Or, les Juifs n'ont jamais nié que Jésus fût né du sang de David ; ils l'ont même avoué dans le Talmud ; on peut le voir dans la réfutation du *Munimen fidei*, par Gousset (p. I, c. I, n. 3). Cérinthe, les carpocratiens, les ébionites, qui niaient que Jésus-Christ fût né d'une vierge, ne lui contestaient point la qualité de descendant de David. Les malades qu'il guérissait, le peuple de Jérusalem qui le suivait, le nommaient publiquement *fils de David* (Luc. XVIII, 38 ; Matth. XXI, etc.). Celse et Julien ne lui disputent point ce titre[1]. »

Secondement, les évangélistes auraient complétement manqué leur but en fabriquant ces généalogies; car les Juifs, si soigneux et si attentifs sur un point qui les intéressait au plus haut degré, n'auraient pas manqué de découvrir la fraude ; et dès lors la véracité des évangélistes tombait en ruine, sans qu'ils pussent espérer d'inspirer jamais la plus légère confiance.

Enfin, si les évangélistes avaient voulu nous tromper en inventant de fausses généalogies, ils se seraient bien gardés de les charger d'une foule de circonstances qui ne sont nullement nécessaires, et qui, au moins en apparence, se trouvent en opposition avec l'Ancien Testament ; ils auraient même dû s'arranger de manière à en écarter tout ce qui pouvait souffrir quelque difficulté. S'ils ne l'ont point fait, c'est qu'ils étaient mus et guidés par un sentiment d'amour pour la vérité ; et toute accusation ou même tout soupçon de fausseté de leur part nous semble aussi faux qu'injurieux pour leur mémoire, qui commande au contraire, sous tous les rapports, le respect et la vénération la plus profonde.

II.

Saint Matthieu, objecte-t-on encore, promet de donner la généalogie de Jésus-Christ, *liber generationis* Jesu Christi, et il ne retrace que celle de Joseph, en disant même expressément qu'il n'est point son père. Or, quelle confiance peut-on avoir dans la véracité d'un pareil écrivain ?

On doit remarquer que quoique Jésus ne fût pas fils charnel

[1] Bergier, *loco citato*.

de Joseph, il était néanmoins son vrai fils, d'après le droit du mariage, puisque, étant né sous le voile d'un mariage légitime, il était comme un fruit que le Seigneur avait fait naître dans un fonds qui appartenait à Joseph, il en était le fils légal et l'héritier légitime. Or, tous ces titres sont suffisants pour faire regarder d'une manière légale Joseph comme son père, et tous les aïeux de Joseph comme les siens propres. Jésus-Christ, en effet, n'ayant point de père sur la terre, ne peut avoir de généalogie charnelle du côté de son père; par conséquent, si l'évangéliste lui attribue celle de Joseph son père légal, ce ne peut être que d'une manière légale. Si, d'après la loi, Joseph était père de Jésus, et que saint Matthieu lui-même lui en donne le nom, pourquoi n'aurait-il pas pu appeler aussi les aïeux de Joseph les aïeux de Jésus?

Mais, demande-t-on, pourquoi l'évangéliste ne fait-il pas plutôt la généalogie de Marie, dont Jésus descendait selon la chair? A cette question nous répondrons que saint Matthieu écrivait pour les Juifs, qui ordinairement ne donnaient point de généalogie aux mères, selon l'axiome des docteurs juifs, que *la famille de la mère n'est point une famille*[1]. Saint Matthieu ne se propose dans son Évangile que de montrer contre les Juifs que Jésus est l'héritier de David, et qu'à lui appartient son sceptre. Or, il le prouve parfaitement en montrant que Joseph, dont il est le fils légal et l'héritier légitime, descend de la branche aînée de David, ce qu'il fait en produisant sa généalogie.

On dira, il est vrai, que cette explication n'empêche pas saint Matthieu de tromper ses lecteurs, en déclarant qu'il va leur présenter la génération de Jésus-Christ; puisque ce n'est nullement par voie de génération que Jésus tient à saint Joseph ou à tout autre personnage. Mais tout dans le récit de l'évangéliste montre clairement qu'il ne faut pas plus presser le sens du mot *génération* que celui du mot *père*, que saint Matthieu donne aussi à Joseph. Or, il est évident qu'il n'entend point par le nom de père un père charnel, puisqu'il nous ap-

[1] משפחת אם לא משפחה·

prend lui-même que le Sauveur a été conçu par l'opération du Saint-Esprit. Donc, on peut dire aussi que la génération dont il parle n'est point une génération charnelle par rapport à JÉSUS, mais simplement une génération légale.

Accordons cependant que le mot de *génération* doive être pris au pied de la lettre, et que saint Matthieu se propose véritablement de donner la génération charnelle de JÉSUS-CHRIST, et de prouver qu'il est le fils de David selon la chair; voici ce qui s'ensuivra : c'est qu'il faut alors que Joseph ait été si proche parent de Marie qu'ils se soient trouvés dans la même souche, de manière qu'en donnant la génération de Joseph, il ait par là même donné la génération de Marie, et que cela ait été notoire parmi les Juifs au temps de saint Matthieu. Car voici le raisonnement qu'il est permis de faire : Saint Matthieu déclare expressément que JÉSUS n'a pas de père charnel; par conséquent, s'il a dessein d'exposer sa génération charnelle, il doit la donner du côté de sa mère. Or, néanmoins il la donne du côté de Joseph; donc il faut que Marie sa mère ait été si proche parente de Joseph, qu'en traçant la généalogie de Joseph il trace en même temps celle de Marie. Et en effet, rien n'empêche de supposer que sainte Anne, mère de la sainte Vierge, fût sœur de Jacob et ne descendît de Mathan qui en était le père. Dans cette hypothèse, Marie eût été cousine germaine de Joseph, degré de parenté où la loi permettait le mariage. Ainsi, tous les aïeux de Joseph, à l'exception de Jacob, eussent été les aïeux de Marie. Ainsi, saint Matthieu en présentant la généalogie de Joseph donnait en même temps celle de Marie et de JÉSUS-CHRIST, qui en était le fils. Il y aurait cet avantage dans cette supposition : saint Matthieu présenterait la généalogie du côté d'Anne sa mère, et par conséquent du côté de ses aïeux maternels; tandis que saint Luc, comme nous allons le montrer, l'établirait du côté de saint Joachim, c'est-à-dire du côté de ses aïeux paternels.

III.

Saint Matthieu prétend que Salmon eut Booz de Rahab (I, 5). Or, quoiqu'il soit rapporté au livre de Ruth (IV, 21) que Sal-

mon engendra Booz, on n'y voit pas que ce fut de Rahab; ce qui d'ailleurs paraît impossible; car il y a trois cent soixante-six ans depuis Josué, contemporain de Rahab (Jos. II, 1), jusqu'à David, et néanmoins saint Matthieu ne compte pour tout ce temps que trois générations, Booz, Obed et Jessé. Or, pour que ces trois généalogies remplissent cet intervalle, il faudrait que Booz, Obed et Jessé n'eussent engendré tous les trois qu'à l'âge de cent ans, ce qui est tout à fait invraisemblable.

Cette objection, il faut en convenir, est très-spécieuse; cependant elle présente plusieurs moyens de solution. Et d'abord, est-il absolument impossible que Booz, Obed et Jessé n'aient tous engendré qu'à l'âge de cent ans? nos adversaires ne sauraient le démontrer. Il peut se faire que dans ces anciens temps, où les hommes étaient incontestablement plus robustes qu'à présent, trois personnes successivement aient eu des enfants à un âge aussi avancé; qu'on le remarque bien, nous sommes loin d'admettre cette supposition comme solidement fondée; si le fait était dûment constaté, il présenterait en physiologie une sorte de miracle; il n'est donc guère vraisemblable, nous l'avouons; nous prétendons seulement que la science ne saurait en démontrer l'impossibilité absolue.

On peut, ce semble, répondre avec plus de probabilité que cette femme qui dans la généalogie de saint Matthieu porte le même nom que celle dont parle Josué, n'est pourtant pas la même personne; elle pouvait être issue de la première, et avoir conservé son nom. Or, cette supposition, dont il est tout à fait impossible de prouver la fausseté, détruit toute la force de la difficulté de nos adversaires.

Enfin, il est un troisième moyen de résoudre l'objection, c'est de supposer que la généalogie de Joseph est imparfaite en cet endroit, et qu'elle n'énumère pas tous les personnages qui appartiennent à l'échelle généalogique. Nous n'insisterons pas sur ce point, la Bible fournit mille exemples de ce genre. Au reste, c'est la coutume des Orientaux en général d'omettre plusieurs descendants dans leur généalogie, parce que leur but est plutôt de faire connaître certains personnages illustres que de pré-

senter une énumération complète de tous les descendants. Il ne faut pas confondre une liste généalogique incomplète avec une généalogie fautive ; il y a entre l'une et l'autre une distance immense.

IV.

Saint Matthieu, dit-on, décèle la plus grossière ignorance dans son arbre généalogique ; il omet trois rois, Ochosias, Joas et Amasias, qui doivent nécessairement y entrer. Car il dit que Joram engendra Osias. Or, selon tous les dénombrements et la suite incontestable des rois de Juda, Joram fut père d'Ochosias, Ochosias de Joas, et Joas à son tour eut pour fils Amasias, lequel engendra Osias.

Quiconque a lu l'Évangile de saint Matthieu avec quelque attention ne peut nier qu'il ne connût l'Ancien Testament, puisqu'il en a cité plus de passages que tous les autres évangélistes. D'ailleurs, tous les Juifs lisaient les Écritures, et ne connaissaient guère d'autres livres[1] ; saint Matthieu surtout, qui avait pour but de convaincre les Juifs par le témoignage de leurs Écritures, doit les avoir lues et connaître un peu l'histoire de sa nation. Or, comment supposer qu'un homme qui a lu l'histoire de son pays, qui donne *ex professo* la suite des rois qui l'ont gouverné, ait pu ignorer l'existence de ces trois rois, et surtout celle d'un monarque aussi célèbre que Joas. Ainsi, ce ne peut être par ignorance que saint Matthieu a fait cette omission ; ce n'est point non plus pour tromper son lecteur ; il n'avait aucun intérêt à le faire. Une pareille imposture ne pouvait même que tourner contre lui. Ainsi, on est certain que cette omission ne vient ni de l'ignorance ni de la mauvaise foi. Pourquoi donc saint Matthieu l'a-t-il faite ? C'est ce qu'on ne peut savoir au juste sans une révélation. Plusieurs critiques ont prétendu que c'était une faute des premiers copistes ; mais tous les manuscrits et toutes les versions sont uniformes sur ce point ;

[1] Dans son premier livre *Contre Appion*, Joseph dit, en effet, que tous les Juifs, dès leur plus tendre enfance, regardent leurs livres comme divins, qu'ils les observent constamment, et qu'ils meurent avec plaisir pour en soutenir la vérité.

et d'ailleurs, les quatorze générations que notre évangéliste compte depuis David jusqu'à la captivité ne se trouveraient plus si l'on insérait ces trois rois dans la liste généalogique. Cependant la critique fournit deux moyens différents d'expliquer cette omission.

Le premier est de supposer que ces noms manquaient dans les tables généalogiques dont s'est servi l'évangéliste, hypothèse d'autant plus probable que les noms des personnes intermédiaires manquent assez souvent dans plusieurs généalogies de l'Ancien Testament. Or, il ne les a point suppléés, parce qu'il ne voulait rien changer aux tables qui avaient cours parmi les Juifs, d'autant mieux que le nombre de quatorze générations servait à son dessein, comme nous allons le montrer. Le second moyen d'expliquer l'omission, c'est de supposer que notre évangéliste a cru devoir supprimer les noms des trois rois qui manquent dans son tableau : « Saint Matthieu, remarque judicieusement Bullet, en partageant cette généalogie en trois classes égales, qui commencent toutes par quelque époque célèbre, paraît avoir voulu soulager la mémoire, et donner plus de facilité de la retenir. Au reste, en omettant quelques personnes dans la généalogie qu'il rapporte, il n'a fait que suivre l'usage de sa nation, car on ne trouvera peut-être pas dans les auteurs sacrés deux généalogies complètes et entières, lorsqu'elles renferment un espace de temps considérable. Esdras, dans sa généalogie, omet sept de ses ancêtres, en sautant d'Amarias à Achitob II, père de Sadoc II, ainsi qu'on s'en convaincra en comparant les cinq premiers versets du chapitre VII d'Esdras, avec les versets 3 jusqu'au 15 du chapitre VI du premier des Paralipomènes. Dans le même chapitre du même livre, on verra que dans la liste des descendants d'Aaron on en a omis quelques-uns que l'on retrouve dans Joseph. La généalogie de Saül, pour un espace de huit cents ans, ne nomme que sept personnes aux versets 3 et 5 du chapitre VI du premier livre des Paralipomènes. Depuis Mardochée jusqu'à Jemini ou Benjamin, qui vivait douze cents ans auparavant, on n'en nomme que quatre au verset 5 du second chapitre d'Esther. Depuis Ruben jus-

qu'à Béera, qui fut emmené captif par Téglathphalasar, on ne nous donne que douze générations pour remplir un espace de plus de mille ans. Dans la généalogie de Judith, on ne met que seize générations pour un espace à peu près égal. En fixant, comme on le fait communément, la génération à trente-trois ans, on voit évidemment qu'il y a bien des degrés omis dans ces généalogies[1]. » On se tromperait d'une manière étrange, si on taxait les écrivains sacrés d'ignorance ou de négligence pour ces sortes d'omissions dans tous les autres auteurs tant orientaux qu'occidentaux. Car, comme le remarque encore Bullet, « on trouve pareillement des généalogies imparfaites et tronquées dans les auteurs profanes. Eusèbe nous apprend dans sa Chronique que depuis Perdiccas Ier jusqu'à Alexandre le Grand il y a eu vingt rois de Macédoine de la même famille, parmi lesquels on compte trois Perdiccas, quatre Amyntas, deux Archélaüs, deux Philippe, trois Alexandre. Justin, qui écrit l'histoire de ces rois, n'en nomme que neuf depuis Perdiccas jusqu'à Alexandre le Grand. Eusèbe compte neuf rois d'Athènes ou générations depuis Érechthée jusqu'à Codrus, et Justin n'en nomme que quatre. Hérodote ne parle que de quatre rois des Mèdes, savoir : de Déjocès, de Phraortes, de Cyaxare et d'Astyage. Diodore de Sicile en marque dix, Eusèbe et Syncelle huit.

« Mais pourquoi retrancher Ochosias, Joas et Amasias plutôt que d'autres? Nous demandons à notre tour pourquoi d'autres plutôt que ceux-là? Une difficulté que l'on peut former contre toute disposition que l'on voudra prendre, n'en combat aucune en particulier[2]. »

Mais, objectent nos adversaires, en faisant cette omission saint Matthieu commet une fausseté manifeste, puisqu'il dit que Joram a engendré Osias, qui néanmoins, d'après l'histoire, a eu Amasias pour père. — Cette fausseté n'est qu'apparente ; c'est un résultat inévitable des omissions, et qui ne peut choquer les généalogistes, ni même les simples lecteurs qui connaissent un peu la matière. Si donc Joram n'a pas engendré Osias immé-

[1] Bullet, *Réponses critiques*, t. II, p. 332, 333.
[2] Bullet, *Réponses critiques*, p. 333, 334.

diatement, il l'a engendré médiatement, puisqu'il a engendré celui qui a donné naissance à son père. Cette forme du langage, consacrée dans les généalogies, n'a rien de plus faux, rien de plus étrange que l'idiotisme si connu qui permet de donner le nom de *père* à un aïeul, à un bisaïeul, etc., et celui de *fils* à un petit-fils, à un arrière-petit-fils, etc. Malgré ce vice du langage, le récit présente Osias comme descendant de Joram. Or, il n'y a rien là que de très-conforme à la vérité; et c'est tout ce que saint Matthieu a voulu nous apprendre; car le but principal de tout généalogiste est de montrer le véritable ordre de succession dans les individus qu'il nomme, et nullement de faire une énumération complète de tous les descendants d'une même souche.

V.

Il est évident, disent nos adversaires, que si l'on justifie saint Matthieu sur l'omission des trois rois Ochosias, Joas et Amasias, on ne pourra l'excuser de n'avoir placé dans la seconde classe que treize générations, quoiqu'il en assigne lui-même quatorze comme pour les deux autres.

On peut opposer à cette objection plusieurs solutions qui, quoique sujettes elles-mêmes à quelques difficultés, ne sauraient être légèrement rejetées. D'abord, on peut répondre à nos adversaires, comme le faisait saint Jérôme à Porphyre[1], que le Jéchonias qui forme la seconde classe est différent de celui qui ouvre la troisième; car le premier, qui portait aussi le nom de Joakim, n'est autre que Jéchonias le père, et le dernier est lui-même Jéchonias son fils. Saint Matthieu, pour abréger, a omis de dire que ce Joakim avait engendré Jéchonias, ce que tout le monde savait d'après l'histoire. Cette solution paraît, à la vérité, peu naturelle; cependant elle ne présente rien d'impossible; hâtons-nous de dire qu'elle a même obtenu l'assentiment de Leclerc, ce critique d'ailleurs si difficile et si hardi.

On peut dire encore, avec la plupart des interprètes, qu'il y a une omission en cet endroit, et qu'il faut insérer Joakim

[1] Hieron. *Comment. in Dan.* c. 1.

entre Josias et Jéchonias, puisque nous lisons au quatrième livre des Rois (XXIII), que Josias eut plusieurs fils parmi lesquels se trouve Joakim, et que ce Joakim engendra Jéchonias. On prétend donc que par la négligence des copistes le nom de Joakim, qu'on lit encore dans dix-huit manuscrits, a disparu de la généalogie de saint Matthieu. Or, en supposant cette faute, on aurait réellement quatorze générations dans la seconde classe.

Enfin, un troisième moyen de retrouver ces quatorze générations, c'est de placer David à la fin de la première classe et au commencement de la seconde. Que si l'on objecte qu'il y a un défaut essentiel dans cette manière de placer un même personnage dans deux classes différentes, nous croirons pouvoir répondre légitimement avec Bullet : « On ne peut appeler défaut l'exécution du dessein de l'évangéliste ; il compte lui-même quatorze générations depuis Abraham jusqu'à David ; David est sûrement compris dans ce nombre ; car s'il en était exclu, il n'y en aurait que treize. Saint Matthieu place de nouveau David à la tête de la seconde classe, en disant qu'il y a quatorze générations depuis David jusqu'à la transmigration qui se fit à Babylone.

« Si l'on demande encore pourquoi l'évangéliste met David à la tête de la seconde classe, et s'engage ainsi à compter deux fois ce saint roi, nous répondrons qu'il en a agi de la sorte parce que 1° ce prince est le plus considérable des ancêtres de JÉSUS-CHRIST ; 2° c'est à lui que les promesses du Messie ont été plus particulièrement faites; 3° le Messie devait naître de son sang ; 4° saint Matthieu, par sa généalogie, se proposant de faire voir que Jésus était le Messie, s'est principalement attaché à montrer qu'il descendait de David, duquel le Messie devait être issu; c'est pour toutes ces raisons que l'évangéliste a distingué ce roi de tous les autres ancêtres de JÉSUS-CHRIST, et qu'il l'a placé à la tête de la seconde classe, quoiqu'il se trouvât déjà dans la première[1]. »

VI.

D'après le tableau généalogique tracé par saint Matthieu, Josias engendra Jéchonias. Or, disent nos adversaires, nous

[1] Bullet, *Réponses critiques*, t. II, p. 340, 341.

lisons au premier livre des Paralipomènes (III, 16), que Jéchonias eut pour père Joakim : *de Joakim natus est Jechonias.* Quelques interprètes répondent qu'il y a une faute de copiste dans la généalogie de saint Matthieu, et qu'il faut lire, au lieu des mots : *Josias genuit Jechoniam*, ces autres : *Josias genuit Joakim et Joakim genuit Jechoniam*, comme le portent encore dix-huit manuscrits, suivant que nous l'avons remarqué, en répondant à la difficulté précédente. Quoique cette hypothèse ne soit pas absolument impossible, et que par là même nous ayons plein droit de l'opposer à l'objection de nos adversaires, nous l'abandonnons sans peine ; mais nous ne croyons pas, cependant, que dans ce débat la victoire reste à la partie adverse. En effet, nous sommes en droit de prétendre que saint Matthieu a omis Joakim à dessein, comme il a omis plusieurs descendants intermédiaires dans d'autres endroits. Pour ce qui est de la fausseté historique qui semblerait résulter de cette omission, et par conséquent la rendre inadmissible, c'est une difficulté qui n'est qu'apparente et que nous venons de résoudre dans le numéro précédent, en disant que dans la langue et le style des généalogistes le mot *engendrer* se prend quelquefois pour une génération médiate. Ainsi, on peut dire que Josias a engendré Jéchonias, parce qu'il a engendré Joakim son père, comme on pourrait dire, conformément à cette licence du langage, que le même Josias est le père de Jéchonias, quoiqu'il ne soit en réalité que son aïeul.

On peut dire encore, avec Bullet et quelques autres critiques, que Jéchonias qui figure dans la liste généalogique de saint Matthieu n'est pas Jéchonias roi de Juda, mais Johannan, fils de Josias, qui en la neuvième année du règne de Joakim son frère fut conduit captif à Babylone par Nabuchodonosor. Or, ce prince pouvait avoir deux noms, comme cela arrivait assez souvent parmi les Juifs; car l'Écriture nous en offre une foule d'exemples. A la vérité, il n'y a pas de preuves positives que Jéchonias ait porté deux noms; mais la chose étant possible, c'est tout ce qu'il faut pour résoudre la difficulté qu'on oppose au récit de notre évangéliste.

VII.

On lit dans la même table généalogique (I, 11) : « Josias engendra Jéchonias et ses frères pendant la captivité de Babylone ; » ce qui suppose évidemment que Jéchonias avait plusieurs frères. Or, c'est encore une erreur historique qui se trouve démentie par un passage du premier livre des Paralipomènes (III, 16), où il n'est question que d'un seul, nommé Sédécias.

Cette objection n'offre pas une difficulté bien sérieuse. D'abord, dans l'hypothèse assez probable dont nous venons de parler au numéro précédent, et en vertu de laquelle on distingue deux Jéchonias différents, l'un roi de Juda, père de Sédécias, et l'autre qui n'est que Johannan, fils de Josias, elle tombe d'elle-même, puisque le Jéchonias dont il est fait mention dans le passage des Paralipomènes n'étant pas celui qui figure dans le récit de saint Matthieu, il n'y a plus opposition entre les deux écrivains sacrés, et par conséquent l'auteur des Paralipomènes ne dément nullement l'assertion de l'évangéliste. En second lieu, en supposant même que le nom de Jéchonias ne désigne qu'un seul et même individu, on n'est pas en droit d'en conclure qu'il y a contradiction entre les deux textes bibliques. En effet, l'auteur des Paralipomènes ne nomme que Sédécias comme frère de Jéchonias, mais rien dans sa phrase n'annonce que ce dernier n'ait jamais eu d'autres frères. Comme ce sont les deux seuls qui se soient fait connaître de manière à ce que les généalogistes aient cru devoir transmettre leur nom à la postérité, il n'est pas étonnant que leurs autres frères aient été passés sous silence. Il est reconnu que les généalogistes ne relatent dans leurs tables que les noms des personnages qui jouent un rôle de quelque importance dans l'histoire. Enfin, n'est-il pas possible que les autres frères de Jéchonias soient morts jeunes, et que par conséquent l'auteur des Paralipomènes ait cru inutile d'en parler?

VIII.

Selon saint Matthieu (I, 12), Salathiel engendra Zorobabel, et selon le premier livre des Paralipomènes (III, 17-19), ce

même Zorobabel était fils de Phadaïa; d'où il résulte que l'évangéliste s'est singulièrement mépris.

Nos adversaires accusent trop légèrement saint Matthieu de méprise. On peut dire, avec Bullet, que Salathiel et Zorobabel dont les noms se trouvent inscrits dans la liste généalogique dressée par saint Matthieu ne sont point les mêmes personnages dont il est parlé au chapitre III du premier livre des Paralipomènes, mais ceux qui sont mentionnés dans le prophète Aggée et dans Esdras. « La distinction des deux Zorobabel et des deux Salathiel, poursuit notre critique, est fondée sur ce que le prophète Aggée, qui nomme cinq fois Zorobabel, l'appelle toujours fils de Salathiel et jamais fils de Phadaïa, d'où il suit que le Salathiel d'Aggée est le père de Zorobabel, tandis que le Salathiel dont il est parlé dans le premier livre des Paralipomènes est l'aïeul de Zorobabel dont on y fait mention; et qu'on ne soit pas surpris de voir des personnes distinguées qui vivent dans le même temps porter le même nom; car cela n'était pas rare chez les Juifs. Abia fils de Roboam et Abia fils de Jéroboam, Joram roi de Juda et Joram roi d'Israël, Joas roi de Juda et Joas roi d'Israël, étaient contemporains[1]. » Dans cette hypothèse, qui semble très probable, l'objection de nos adversaires disparaît.

Si toutefois, cette hypothèse ne se trouvant point fondée, il fallait absolument ne reconnaître qu'un seul et même individu appelé dans l'Écriture Salathiel et qu'un seul Zorobabel, la contradiction entre les deux écrivains sacrés pourrait bien n'être simplement qu'apparente. Car rien n'empêche de supposer que saint Matthieu ait omis à dessein le nom de Phadaïa pour présenter sur sa liste généalogique le nombre exact de quatorze générations. Nous venons de voir qu'il a également passé sous silence les noms de trois rois de Juda. Le seul inconvénient qui résulterait de cette explication, c'est qu'elle présenterait Salathiel comme ayant engendré Zorobabel, ce qui se trouverait opposé à la vérité, puisque d'après l'hypothèse, con-

[1] Bullet, *Réponses critiques*, t. II, p. 338.

forme en cela au premier livre des Paralipomènes, c'est Phadaïa qui a dû engendrer Zorobabel. Mais on y remédierait facilement en recourant encore ici à la distinction des deux sortes de générations, immédiate et médiate, en appliquant cette dernière à Salathiel et en disant qu'il a engendré immédiatement Phadaïa, et par Phadaïa Zorobabel.

IX.

Saint Matthieu, comptant les descendants de Zorobabel par Abiud, n'en trouve que dix jusqu'à saint Joseph inclusivement; tandis que saint Luc, décrivant ceux de ce même prince par Résa, son autre fils, en trouve dix-neuf dans le même intervalle. Or, demandent nos adversaires, est-il croyable que dans deux branches d'une même souche l'une surpasse l'autre en générations de moitié?

Puisqu'on a eu le courage de faire une pareille objection, il faut que nous ayons, nous aussi, celui d'y répondre. Que de circonstances, en effet, peuvent amener une différence aussi considérable! Sans parler d'une foule d'autres, ne suffit-il pas pour cela que les membres d'une branche se marient de bonne heure, et que ceux de l'autre ne contractent des unions que dans un âge plus avancé? « Oui, répond très-judicieusement Bullet, deux branches dans le même espace de temps peuvent différer beaucoup dans le nombre des générations. Grotius, aux connaissances duquel on se fiera sans peine, assure que cela arrive souvent, ainsi qu'on le voit dans les arbres généalogiques: *Sæpe eodem temporis spatio familias inter se comparatas generationes habere unam aut alteram plures et pauciores; quod in omnibus stemmatibus videre est.*

« Veut-on un exemple d'une grande inégalité de générations dans les différentes branches d'une même souche? l'Écriture en présente un bien frappant. Les enfants de Jacob (Nomb. I, III) formèrent chacun une branche ou tribu; lorsque, une année après leur sortie de l'Égypte, Moïse, par l'ordre de DIEU, fit le dénombrement de chacune de ces tribus, il se trouva entre elles une prodigieuse inégalité; mais la plus surprenante est celle qu'on vit entre la tribu de Lévi et celle de Juda: celle-ci comprenait

soixante-quatorze mille mâles depuis l'âge de vingt ans, et celle-là vingt-deux mille trois cents mâles à les compter depuis un mois. Ce n'est pas là une supériorité de moitié seulement, mais de plus des deux tiers.

« Autre exemple. En comparant la généalogie du grand-prêtre Sadoc avec la généalogie de David, on voit que la première est plus nombreuse de moitié que la seconde. David était contemporain de Sadoc : d'un autre côté, Naasson était dans le désert contemporain d'Éléazar, ancêtre de Sadoc ; or, entre Naasson et David on ne trouve que Salmon, Booz, Obed et Jessé ; au lieu qu'entre Éléazar et Sadoc on trouve Phinées (1 Par. VI, 4 et suiv.), Abisiné, Bocci, Ozi, Zarias, Mérajot, Amarias et Achitob : quatre d'un côté et huit de l'autre.

« Voici une seconde réponse qui n'est pas moins solide que la première. Saint Matthieu ayant fixé le nombre des générations depuis Abraham jusqu'à JÉSUS-CHRIST à quarante-deux ou à trois fois quatorze, a dû faire des retranchements qui ne nuisent point à la vérité de la descendance, puisque ceux que l'on retranche n'empêchent pas que leurs fils ne soient immédiatement les enfants de leurs ancêtres[1]. »

X.

Dans son tableau généalogique, saint Matthieu donne Jéchonias pour père à Salathiel ; en quoi, disent nos adversaires, il est contredit par saint Luc, qui le fait fils de Néri. Ce n'est pas tout ; selon saint Matthieu, Zorobabel a eu pour fils Abiud (I, 13), et selon saint Luc, Résa (III, 27) ; autre démenti donné au premier évangéliste.

Encore ici ces deux contradictions ne sont qu'apparentes ; il suffit, pour faire disparaître entièrement la première, de rappeler que chez les Juifs on pouvait être fils de plusieurs manières, savoir : par nature, par la loi, par alliance, par adoption et par éducation. Ainsi, il peut se faire que Jéchonias étant mort sans enfant, Néri ait épousé sa veuve. Dans ce cas, Salathiel sera fils de Néri par nature et fils de Jéchonias par la loi. Il

[1] Bullet, *Réponses critiques*, t. II, p. 350.

peut se faire aussi que Salathiel ait épousé la fille unique et héritière de Néri, et que les deux familles se soient ainsi confondues. Dans cette hypothèse, Salathiel serait fils de Jéchonias par nature, et fils de Néri par alliance.

Pour détruire la seconde contradiction que l'on prétend trouver entre les deux évangélistes au sujet du fils de Zorobabel, il suffit d'une considération bien simple et bien naturelle. Zorobabel a pu avoir deux fils de son mariage, Abiud et Résa. Or, ces fils ayant formé deux branches dans la descendance de Zorobabel, saint Matthieu s'est attaché à nous donner la branche d'Abiud, et saint Luc celle de Résa.

Si on admet, avec Bullet et bien d'autres critiques, que Salathiel et Zorobabel dont parle saint Matthieu ne sont pas les mêmes que ceux dont il est question dans saint Luc, il n'y a plus entre les deux auteurs sacrés aucune contradiction même apparente, puisque cette contradiction n'a d'autre apparence de réalité que dans l'identité de ces personnages.

XI.

Saint Matthieu termine son tableau généalogique en disant : « Jacob engendra Joseph l'époux de Marie, de laquelle est né JÉSUS qui est appelé Christ (I, 16). » Or, disent nos adversaires, c'est contrairement à la vérité que cet évangéliste donne Jacob pour père à saint Joseph ; du moins saint Luc affirme que le père de Joseph se nommait Héli (III, 23). Quelle confiance peuvent mériter ces documents, qu'on nous donne cependant comme une des bases fondamentales sur laquelle repose le dogme de la divinité de JÉSUS-CHRIST, et par conséquent de l'origine divine du christianisme?

Les ennemis du nom chrétien ont de tout temps beaucoup insisté sur cette objection. On sent, en effet, de quel intérêt et de quelle importance elle est pour leur cause. Celse l'a opposée à Origène, comme on le voit dans l'ouvrage que ce Père a composé pour lui répondre[1]. Le lecteur nous pardonnera donc si nous la traitons ici avec une certaine étendue. Quelque spé-

[1] Voy. Origen. *Contra Cels.* l. II.

cleuse que soit cette difficulté, on peut y opposer plusieurs moyens de solution propres à satisfaire un esprit raisonnable, c'est-à-dire qu'on peut montrer qu'il n'y a point de contradiction réelle entre nos deux évangélistes, et que par conséquent on ne doit, en bonne critique, tenir aucun compte de toutes les inductions que l'incrédulité a tirées de ce prétendu dissentiment.

Le premier moyen de solution nous est fourni par Jules Africain, qui vivait dans la Palestine au commencement du troisième siècle. D'après cet écrivain, Jacob était père de Joseph selon la nature, et Héli l'était selon la loi. Africain assure, dans sa lettre à Aristide[1], qu'il tenait cette opinion de quelques parents du Sauveur. Voici comment ils expliquaient cette filiation. Mathan, descendu de David par Salomon, et Melchi, issu du même David par Nathan, épousèrent l'un après l'autre une femme nommée Estha. Mathan en eut Jacob, et Melchi en eut Héli. Ainsi, Jacob et Héli étaient frères utérins. Héli s'étant marié et étant mort sans enfants, Jacob épousa sa veuve, d'après la loi du lévirat (Deut. xxv, 5), et en eut Joseph. D'où il résulte que Joseph était fils de Jacob par nature, comme le dit saint Matthieu : *Jacob genuit Joseph;* et qu'il était fils d'Héli selon la loi du lévirat, qui attribuait au frère défunt l'enfant provenu de sa veuve, comme le rapporte saint Luc : *Joseph qui fuit Heli* (III, 23). Cette solution d'Africain a été adoptée par presque tous les anciens, et notamment par Eusèbe de Césarée, saint Grégoire de Nazianze, saint Ambroise, saint Augustin et saint Jérôme; elle est encore soutenue par plusieurs modernes et en particulier par Hug.

La seconde solution, donnée plus communément de nos jours, consiste à dire simplement que Joseph était fils de Jacob par nature, comme le dit saint Matthieu, et fils d'Héli par alliance, ayant épousé Marie sa fille unique; de manière que saint Matthieu, qui écrivait pour les Juifs, ayant donné la généalogie de Joseph, père légal de JÉSUS-CHRIST, saint Luc, qui écrivait pour les gentils, la donna du côté de Marie qui était sa mère. Il y a

[1] African. *ad Aristid.* apud Euseb. *Hist. eccl.* l. I, c. VII.

même des interprètes qui rapportent le relatif non pas à Joseph, mais à Jésus-Christ, de cette manière : Jesus *erat incipiens triginta annorum (ut putabatur filius Joseph), qui (scilicet* Jesus) *fuit Heli : nempè nepos, qui more Judæorum etiam filius appellabatur.* Ainsi saint Luc ferait la généalogie de Jésus-Christ par les parents de sa mère.

Nous devons à la vérité de dire qu'on a opposé plusieurs difficultés à ces deux solutions ; mais nous ne craignons pas d'ajouter que ces difficultés ne sont pas de nature à détruire leur force probante ; nous espérons le montrer. Dans tous les cas, on ne saurait en tirer aucune conséquence légitime contre la véracité de saint Matthieu ni de saint Luc.

1. D'abord, quant à la solution de Jules Africain, la première difficulté qui se présente, c'est que cette solution est contraire au texte de saint Luc, qui met Mathat et Lévi entre Melchi et Héli, tandis qu'Africain et ceux qui l'ont suivi donnent à Héli pour père immédiat Melchi, qui, selon saint Luc, est le père de Lévi. Mais il y a plusieurs moyens d'y répondre. Premièrement, les deux noms Lévi et Mathat, qui se trouvent plus haut dans la généalogie, ont été mal à propos insérés ici par l'inadvertance des copistes, puisqu'ils ne se lisaient point dans les anciens manuscrits. Saint Irénée, qui ne compte que soixante-douze générations dans la généalogie de saint Luc, ne les lisait pas dans le manuscrit dont il se servait ; puisqu'en les admettant il aurait compté soixante-quatorze générations. Africain ne les lisait pas non plus ; autrement il n'aurait jamais proposé son hypothèse, puisqu'elle les exclut formellement. Les pères qui l'ont adoptée, ou ne les lisaient point ou du moins les regardaient comme fautifs ; sans cela, auraient-ils jamais soutenu le sentiment d'Africain, comme le plus propre à accorder les généalogies ? Mais si les anciens manuscrits ne contenaient point ces noms, les manuscrits actuels qui les contiennent peuvent être fautifs, et ne détruisent point nécessairement la solution donnée par Africain. Cependant, comme tous les manuscrits actuels et toutes les anciennes versions réunissent ces deux noms, il est difficile, d'après les lois de la critique, de les rejeter. Aussi, il vaut mieux dire,

avec plusieurs interprètes, que le manuscrit d'Africain étant défectueux et omettant Lévi et Mathat, il aura transporté à Melchi ce qui ne convient réellement qu'à Mathat. Alors son erreur n'affectera pas ce qu'il y a de principal dans son hypothèse, qui est que Jacob et Héli étaient frères utérins, et elle ne tombera que sur le père d'Héli qu'il aura cru, d'après son manuscrit fautif, être Melchi, tandis que, d'après tous les autres manuscrits, c'est Mathat.

Une autre difficulté qu'on oppose au sentiment d'Africain est qu'il suppose que la loi du lévirat regardait les frères utérins, tandis qu'elle ne concernait que les frères issus du même père. Car cette loi ayant pour objet d'empêcher que les biens du défunt ne sortissent de la famille, c'était au plus proche parent du côté paternel de susciter des enfants à son frère; le frère utérin pouvant avoir pour père un homme d'une autre famille, et quelquefois même d'une autre tribu, était loin d'être le plus proche parent du côté du père du défunt. Mais cette difficulté est d'autant moins péremptoire, que la loi du lévirat concernait les frères utérins, au moins quand ils étaient de la même tribu et surtout de la même famille. Or, Jacob et Héli étaient par leurs aïeux de la même tribu et de la même famille, qui était celle de David. Il est vrai qu'ils étaient de deux branches différentes, l'un de la branche de Salomon et l'autre de celle de Nathan; mais la loi qui défendait le transport des biens ne regardait que les familles et non les différentes branches de ces familles; car tout ce qu'elle voulait, c'est uniquement que les biens ne sortissent pas de la famille. D'ailleurs, il peut se faire que Jacob et Héli fussent encore dans cette branche les plus proches parents, même du côté paternel, tous les autres parents des deux branches pouvant être morts. Enfin, il ne paraît pas certain, quoi qu'en dise Grotius, que la loi du lévirat ne s'étendît pas aux frères utérins. Le mot *frère* est pris dans cette loi absolument et sans limitation. Or, où la loi ne distingue pas, nous ne devons pas distinguer non plus; d'autant mieux que cette loi ne dit point que ces mariages doivent avoir lieu pour empêcher le transport des biens hors de la famille, mais uniquement pour susciter des

enfants au frère défunt, afin que son nom ne s'éteigne point dans Israël. Or, le frère utérin pouvait aussi bien le faire que le frère du père. Michaëlis, qui dans son *Droit mosaïque* a examiné *ex professo* cette loi du lévirat, ne parle point de l'exclusion des frères utérins ; il est vrai que Selden dit que la plupart des rabbins prétendent que cette loi ne regardait pas les frères utérins ; mais les rabbins ne sont pas toujours recevables sur le vrai sens des lois de leur législature, comme le montre encore Michaëlis. Il résulte de cette discussion que la seconde difficulté qu'on oppose au sentiment d'Africain n'est pas bien fondée.

La troisième difficulté qu'on oppose au sentiment d'Africain, c'est qu'il paraît incroyable que saint Luc, qui écrivait pour les gentils, ait voulu leur donner la généalogie légale en vertu de la loi du lévirat, à laquelle ils ne pouvaient rien comprendre, et que saint Matthieu, qui écrivait pour les Juifs, ait omis cette génération légale à laquelle ils étaient accoutumés, pour leur donner la génération charnelle. Mais saint Luc n'écrivait-il pas aussi pour les Juifs hellénistes, qui dans ces premiers temps composaient la majorité des églises chrétiennes? Or, ces Juifs comprenaient parfaitement la génération légale qui procédait du lévirat ; et les gentils qui se convertissaient pouvaient aisément, soit par le moyen des chrétiens, soit par les livres de Moïse qu'on lisait dans les églises, parvenir à la connaissance de cette espèce de génération.

Une quatrième difficulté, c'est que saint Luc, énumérant dans sa table généalogique des générations charnelles, eût dû avertir ses lecteurs que celle de Joseph, loin d'être de la même nature, n'était qu'une génération simplement légale ; autrement il les induisait dans une erreur grossière. — Mais pourquoi cet évangéliste aurait-il dû avertir ainsi ses lecteurs? La chose était notoire de son temps. On savait parfaitement, en effet, que si Joseph était fils charnel de Jacob, comme le dit saint Matthieu, *Jacob genuit Joseph*, il ne pouvait être fils d'Héli, selon que le dit saint Luc, *qui fuit Heli*, que par la loi du lévirat. De plus, tout juif instruit de la loi ne pouvait ignorer que dans une aussi longue suite d'aïeux il avait dû arriver quelquefois que les chefs

de famille mourussent sans avoir eu des enfants, et que par conséquent ceux qui leur étaient attribués dans les généalogies ne fussent leurs enfants que d'une manière légale.

Enfin, une cinquième difficulté qu'on oppose au sentiment d'Africain, c'est qu'on ne voit point la raison pour laquelle saint Luc, écrivant pour les gentils, leur aurait donné cette généalogie légale, tout à fait différente de celle de saint Matthieu. — Il ne faut pas un grand effort d'esprit pour voir que saint Luc a voulu compléter dans son Évangile tout ce qui regarde la généalogie de Joseph. Saint Matthieu avait énuméré tous ses aïeux charnels, saint Luc énumère de son côté tous les aïeux de son père légal. Ainsi, Joseph est non-seulement par le sang, mais encore par la loi, fils de David. Par conséquent, Jésus-Christ, qui passe pour son fils et qui l'est réellement par le droit du mariage, réunit tous les titres de fils et de successeur de David; c'est donc à lui que son trône appartient très-légitimement. Pourquoi saint Luc, après avoir trouvé un nouveau document généalogique qui constate encore davantage les droits de Jésus-Christ au trône et à l'héritage de David, ne l'aurait-il pas inséré dans son Évangile?

Cette discussion prouve clairement, ce semble, que rien n'empêche d'admettre l'hypothèse de Jules Africain, hypothèse qui met en accord les deux évangélistes sur la filiation de Joseph. Mais, il faut bien le remarquer, quand même les difficultés qu'on y oppose seraient véritablement insolubles, il ne s'ensuivrait pas que la filiation légale de Joseph par Héli soit inadmissible; la seule conséquence qu'il serait permis d'en tirer, c'est que l'explication d'Africain n'est pas propre à la prouver. Au reste, ce qu'il y a d'essentiel dans cette explication, c'est que saint Luc décrit la généalogie légale de Joseph, tandis que saint Matthieu décrit sa génération charnelle. La manière d'expliquer cette génération légale est en quelque sorte accessoire.

Africain, comme nous l'avons remarqué, tenait son explication d'une tradition des parents de Jésus-Christ; mais cette tradition avait pu s'altérer dans l'espace de trois cents ans. Ainsi, l'on pourrait, comme le fait le savant critique Hug, aban-

donner cette tradition incertaine, et se contenter de soutenir simplement la filiation légale de Joseph, qui seule suffit pour accorder les deux évangélistes.

2. La seconde solution, qui est la plus commune parmi les interprètes modernes, consiste à dire, comme nous l'avons déjà remarqué, que saint Luc donne la généalogie de Jésus-Christ par les aïeux de sa mère, après que saint Matthieu, qui écrivait pour les Juifs, a donné sa généalogie par les aïeux de Joseph, qui passait pour son père. Saint Luc, qui écrit pour les gentils, donne sa généalogie par les ancêtres de sa mère, et complète ainsi ce qui manquait à la table dressée par saint Matthieu. Car, quoique cette généalogie montre très-bien que Jésus possédait tous les droits de Joseph, et qu'il fût, en conséquence, le véritable héritier de David, cependant elle ne prouve pas directement que Jésus soit issu du sang de David; ce qu'établit efficacement la généalogie décrite par saint Luc, en énumérant les aïeux de Marie.

Ce sentiment est parfaitement conforme à la tradition des Juifs, aussi bien qu'à celle de l'Église chrétienne : « Les Juifs eux-mêmes[1], dit D. Calmet, nomment la sainte Vierge *fille d'Héli* et Jésus fils de Panther. Galatin raconte qu'un docteur juif nommé Haccados ayant été consulté par un consul romain nommé Antonin sur le sujet de la mère du Messie, lui répondit : *Vous devez savoir que le père de sa mère aura deux noms, l'un Héli et l'autre Joakim.* » Quant à la tradition ecclésiastique, elle atteste, comme le savent tous les chrétiens, que le père de la sainte Vierge s'appelait *Joakim.* Ici nous devons faire remarquer aux lecteurs peu familiarisés avec la langue sacrée de l'Ancien Testament, que les noms hébreux que l'on a transcrits *Éli, Éliakim*, *Éliachim* ou *Héli*, *Héliakim*, *Héliachim* et *Joakim*. *Joachim*, étaient considérés chez les Hébreux comme synonymes[2];

[1] *Talm. Jerosolym.* fol. 77; *Babylon. tract. Sanhedrin.* fol. 67, cité dans D. Calmet, *Dissert. sur la généalogie* de Jésus-Christ.

[2] En effet, dans l'idiome hébreu, אֶלְיָקִים signifie Dieu *élèvera*, *constituera*, et יְהוֹיָקִים , יוֹיָקִים , Jéhova *élèvera*, *constituera*.

et pour n'en citer qu'un seul exemple, nous dirons que *Joakim*, roi de Juda, est aussi nommé *Éliakim* (Vulgat. *Éliacim*, 4 Rois, XXIII, 34; XXIV, 1). Ainsi, d'après ces autorités, Héli est le père de Marie, et par conséquent tous les ancêtres d'Héli sont les ancêtres de Marie et de JÉSUS-CHRIST selon la chair.

Il faut avouer cependant que cette explication est sujette à une difficulté réelle; elle est en opposition avec le texte de saint Luc, qui exprime, au moins selon toutes les apparences, que Joseph était fils d'Héli, de la même manière qu'Héli était lui-même fils de Mathat, Mathat de Lévi, et ainsi de suite; ce qui paraît indiquer que l'évangéliste donne encore la généalogie de Joseph et non celle de Marie. Mais il faut dire aussi qu'on peut donner à cette difficulté plusieurs raisons satisfaisantes. D'abord on peut rapporter les mots *qui fut fils d'Héli* (*qui fuit Heli*) à JÉSUS-CHRIST ; car, dans le style de l'Écriture, le relatif ou tout autre mot qui le représente ne se rapporte pas toujours à la chose ou à la personne qui précède immédiatement. Ainsi, quand on dit dans la Genèse : *Oolibama, fille d'Ana, fille de Sébéon*, le second mot *fille* se rapporte à Oolibama aussi bien que le premier. On voit en effet dans le même chapitre, verset 24, qu'Ana était fille de Sébéon; d'où il résulte que le sens de la phrase est : *Oolibama fille d'Ana et petite-fille de Sébéon.* De même, quand saint Matthieu dit du Sauveur : JÉSUS *fils de David, fils d'Abraham*, le second *fils* se rapporte évidemment, non point à David qui précède immédiatement, mais au mot JÉSUS, quoique le plus éloigné. Il y a d'autant plus de raison d'appliquer cette locution au passage de saint Luc, que, selon la remarque de plusieurs habiles commentateurs, le mot *Joseph* paraissant y faire partie d'une phrase incidente et renfermée entre parenthèses, n'est pas le sujet de la proposition, mais que c'est le mot *Jésus* qui joue ce rôle dans la phrase principale; en sorte que le sens du verset 23 est celui-ci : « Or, JÉSUS commençait sa trentième année, étant fils d'Héli (par Marie sa mère), tandis qu'on le croyait fils de Joseph[1]. » Quant au mot

[1] Les mots *tandis qu'on le croyait fils de Joseph* forment une parenthèse. Le

grec *uios* (υἱός), il a, comme en hébreu BEN (בֵּן), les divers sens de *fils*, *petit-fils*, et en général de *descendant*, comme AB (אָב) signifie *père*, *aïeul* et *ancêtre* à quelque degré que ce soit. Dans cette liste généalogique de saint Luc, il signifie *petit-fils* par rapport à Héli, *arrière-petit-fils* par rapport à Mathat, et ainsi de suite. On objecte que, si on admet cette explication, on est obligé de suppléer le mot *filius* devant *Héli*; mais n'est-on pas obligé de le suppléer dans toute la suite de la généalogie? On dit encore que si la particule grecque *ôs* (ὡς) signifiait réellement ici *lorsque*, *tandis que*, elle serait infailliblement suivie d'une autre particule exprimant l'opposition, telle que *dé* (δὲ), *mais*, *cependant*. Mais que d'ellipses encore plus dures ne trouve-t-on pas dans le Nouveau Testament et dans saint Luc lui-même en particulier? Ainsi il nous semble qu'on ne peut démontrer la fausseté de cette interprétation, et que, par conséquent, la contradiction qu'on prétend trouver entre saint Matthieu et saint Luc n'étant simplement qu'apparente, ne saurait servir de preuve contre la véracité de ces deux évangélistes.

Supposons cependant que les mots *qui fut fils d'Héli* (*qui fuit Heli*) doivent nécessairement être rapportés à Joseph; nos adversaires ne gagneront rien à cette concession. En effet, Joseph ayant épousé la fille d'Héli, pouvait très-bien en être appelé le fils à raison de cette alliance. Combien de passages dans nos livres saints où les noms de *fils* et de *fille* sont donnés à des gendres et à des brus? Cet usage paraît être tellement dans la nature, qu'on le retrouve en vigueur non-seulement chez les Grecs et les Romains, mais encore parmi tous les peuples de la terre. Écoutons Bullet, qui en a recueilli quelques exemples : « Les Israélites, dit-il, donnaient au gendre le nom de fils; l'Écriture en fournit bien des exemples. Au chapitre XXXVII, verset 35, on lit dans l'hébreu, que *tous les fils et toutes les filles de Jacob vinrent pour consoler le patriarche, qui croyait que son fils Joseph était mort*. Et dans les Septante on lit au même

grec ὡς signifie ici *lorsque, tandis que* (*cùm, dùm*). Voy. D. J. Georg. Rosenmüller, *Scholia in Luc.* III, 23.

endroit, que tous ses fils et filles vinrent et s'efforcèrent de le consoler. Jacob n'avait qu'une fille; ainsi celles que l'Écriture nomme ici ses filles étaient les épouses de ses fils. On répète, dans le même livre, au XLVI[e] chapitre, versets 6 et 7, que Jacob vint en Égypte avec ses fils, ses petits-fils et ses filles, qui, au verset 26, sont appelées les épouses de ses fils...... David, au premier des Rois, chapitre XXIV, verset 12, appelle Saül son père, et Saül, verset 17, l'appelle son fils; il le nomme encore de même au chapitre XXVI, versets 21 et 25.

« Cet usage n'était point particulier aux Hébreux; on le voit chez les Grecs. Priam appelle Hélène sa chère fille (Iliade, III, 162), et Hélène dit que Priam a toujours été pour elle un tendre père (*ibid.* XXIV, vers la fin).

« On le voit chez les anciens peuples d'Italie. Turnus, au livre XII, vers 13 de l'Énéide, donne le nom de père au roi Latinus, qui lui avait promis sa fille Lavinie.

« Il se trouve chez les Romains. Nous avons une médaille de Constantin où il est nommé fils des deux Augustes, FIL AUGG, ce qui ne peut s'expliquer qu'en disant que ce prince était fils d'un Auguste, à savoir de Constance Chlore, et gendre d'un autre, à savoir Maximien Hercule, dont il avait épousé la fille nommée Fausta; car il n'était fils par adoption d'aucun Auguste.

« On remarque aussi cette manière de s'exprimer presque chez tous les peuples; mais particulièrement parmi nous, non-seulement le gendre appelle père le père de son épouse, mais il joint encore à ce titre une épithète qui désigne la considération, en le nommant beau-père, et celui-ci, par un retour d'estime, appelle le mari de sa fille beau-fils; c'est ainsi que les religieux, que nous appelons aujourd'hui révérends pères, étaient autrefois qualifiés beaux-pères.

« En Danemark et en Suède, la bru appelle beau-père le père de son mari, et celle-ci la traite de fille. En Espagne, la bru appelle père le père de son mari, et celui-ci l'appelle fille[1]. »

On objecte, il est vrai, que, quoique, dans le discours or-

[1] Bullet, *Réponses critiques*, t. II, p. 345, 346.



dinaire, on donne en un sens large et impropre le nom de *fils* aux *gendres*, il ne doit pas en être de même dans les généalogies, où il paraît nécessaire de prendre le nom de *fils* dans son sens propre et rigoureux. Ainsi on ne doit introduire dans cette sorte de récits sous le nom de fils que ceux qui le sont par nature ou par la loi du lévirat. — Nous convenons sans peine qu'on ne doive point ordinairement introduire les gendres dans les généalogies, parce que cette filiation impropre pourrait y causer quelque confusion; mais cet inconvénient n'était pas à craindre par rapport à Joseph, que tous les Juifs savaient bien n'être que le gendre d'Héli; et d'ailleurs saint Luc, voulant donner la descendance de JÉSUS-CHRIST du côté de Marie, comme cette auguste Vierge ne pouvait figurer dans la généalogie, vu que les noms des femmes ne sont pas ordinairement portés sur les tables généalogiques, il fallait bien la commencer par Joseph son époux, qui étant en cette qualité le fils d'alliance d'Héli et le père légal du Sauveur, était aussi nécessairement le premier terme de cette alliance, terme auquel tous les aïeux maternels de JÉSUS devaient se rattacher. Enfin on peut supposer que Marie était fille unique d'Héli, et unique héritière de la branche de sa famille. Or, dans ce cas, il y avait une raison spéciale pour que Joseph entrât dans la généalogie des ancêtres de Marie. Car il faut distinguer deux espèces de gendres; les uns qui, épousant la fille unique et seule héritière, réunissaient en leur personne tous les droits d'une famille; et les autres qui épousaient des filles qui n'étaient point uniques et seules héritières. On peut accorder que ces derniers ne figuraient point sur les listes généalogiques; mais, quant aux premiers, il semble qu'il doit en être tout autrement, puisqu'ils continuaient la succession des aïeux de la famille. Les femmes étant ordinairement exclues des tables généalogiques, c'était naturellement à ces gendres devenus les possesseurs de tous leurs droits légaux à y prendre leur place. Or, on peut supposer que Marie, à qui l'Évangile n'attribue ni sœurs ni frères, était fille unique et seule héritière d'Héli; donc Joseph son époux, qui recueillait tous les droits de sa famille, a dû être

compris dans la généalogie de ses ancêtres; et si saint Luc, comme on a droit de le supposer encore, a réellement voulu donner la filiation charnelle de JÉSUS CHRIST, ne pouvant y faire figurer Marie, puisque l'usage des Juifs s'y opposait, il a dû y mettre Joseph, qui, possédant tous ses droits, était son représentant et devenait le terme nécessaire auquel se rattachait la succession de tous les aïeux de sa famille.

Il résulte de cette discussion que les deux solutions que nous venons d'exposer présentent beaucoup de probabilité, et peuvent par conséquent servir à résoudre la difficulté proposée. Mais quand on parviendrait à démontrer qu'elles sont fausses toutes deux, on ne pourrait en tirer aucune conséquence défavorable à la thèse principale que nous soutenons dans ce chapitre, la véracité de l'Évangile de saint Matthieu, ni préjudiciable à l'exactitude historique de saint Luc lui-même; car il est incontestable que la contradiction qui se trouve entre ces deux évangélistes n'est simplement qu'apparente, qu'elle n'a pas été réelle surtout pour les anciens. En effet, les deux Évangiles étant authentiques, comme nous l'avons démontré dans notre *Introduction historique*, etc., t. V, il en résulte que ce sont saint Matthieu et saint Luc eux-mêmes qui ont inséré ces deux tables généalogiques dans leurs Évangiles respectifs. Or, cela posé, il est impossible qu'il s'y trouve quelque contradiction positive et réelle. D'abord, la chose est claire, dans le cas où, comme le prétendent d'habiles critiques, Hug entre autres, saint Luc aurait vu l'Évangile de saint Matthieu, et s'en serait même servi pour la composition du sien; car, persuadé qu'il était de l'autorité apostolique de saint Matthieu, il n'a pu vouloir insérer dans son livre un récit important qui se trouvait en opposition avec le sien; c'eût été trop visiblement contredire une autorité si sacrée pour lui, et nuire trop ouvertement à la cause du christianisme, dont il était un si zélé défenseur. Ainsi il faut, de toute nécessité, qu'il ait cru que le document généalogique qu'il a inséré dans son Évangile ne contredisait pas celui de saint Matthieu.

Mais nous croyons pouvoir défendre notre cause sans re-

courir à cette hypothèse. En effet, la contradiction que nos adversaires reprochent aux évangélistes ne saurait être réelle, sans qu'elle soit en même temps palpable, et sans qu'elle saute aux yeux des moins attentifs. Mais alors comment supposer que les Juifs qui se convertissaient en foule dans les premiers temps du christianisme ne l'aient pas aperçue ? et s'ils l'ont aperçue, comment ont-ils pu recevoir comme divines et canoniques deux pièces aussi visiblement contradictoires ? Comment toutes les Églises les ont-elles admises dans le canon des Écritures, et les ont-elles liées dans la liturgie ? En supposant un moyen de conciliation connu dans ces anciens temps, on explique toutes ces difficultés ; mais, en supposant la réalité de la contradiction, elles sont tout à fait inexplicables. Il est donc nécessaire qu'il y ait un moyen d'éliminer la contradiction apparente, et si les deux solutions que nous avons proposées ne reposent point sur un fondement solide, il faut de toute nécessité supposer qu'il en existe une qui ne laisse rien à désirer, et accuser notre propre ignorance, qui seule nous empêche de la connaître.

Mais nous ne terminerons point cette discussion sans répondre en quelques mots aux difficultés que Winer[1] fait valoir contre notre thèse. Ce critique prononce hardiment que ces deux généalogies sont absolument inconciliables, et il s'efforce de réfuter les deux hypothèses que nous venons de développer. Il avoue que la solution de Hug est très-ingénieuse, mais extraordinairement compliquée, puisqu'il lui faut admettre dans la généalogie de saint Matthieu trois personnes dont la filiation n'est établie que sur la loi du lévirat ; chose dont cet évangéliste, dit-il, aurait dû prévenir son lecteur, comme il aurait dû ne pas employer le mot *égennêse* (*ἐγέννησε*, *genuit*), *il a engendré*, vu que ce mot indique une génération charnelle. — Nous pourrions d'abord demander pourquoi saint Matthieu aurait été obligé d'avertir d'une chose qui devait nécessairement arriver dans une aussi longue suite de descendants. Le grand nombre des noms portés sur les tables avertissait suffisamment

[1] G. B. Winer, *Biblisches Realwœrterbuch*, II, 659 ff.; zweite Auflage.

le lecteur, qui d'ailleurs ne devait pas ignorer que la filiation légale n'était pas négligée dans les généalogies. Quant au mot *égennèse, il a engendré*, il convient d'autant mieux, que c'est par voie de génération charnelle que le père légal acquérait des enfants. De plus, ce verbe se prenant souvent dans un autre sens, on ne voit pas pourquoi l'écrivain sacré n'aurait pas usé de cette licence, d'autant mieux que les circonstances suffisaient pour dissiper l'obscurité et la confusion qui auraient pu naître de cet emploi impropre.

Winer nie aussi que les *belles-filles* chez les Hébreux fussent appelées simplement *filles*, et que Marie fût unique héritière. — Nous accordons à Winer que les passages du livre de Ruth, que beaucoup de critiques allèguent pour prouver que les Hébreux confondaient les *brus* sous le nom de *filles*, sont mal choisis. Voilà pourquoi nous avons fait une lacune au texte de Buliet que nous venons de citer (p. 302); mais les autres passages bibliques que nous avons allégués, et qui nous paraissent d'une raison probante incontestable, suffisent pour réfuter notre savant adversaire sur ce point. Quant à la qualité d'unique héritière dans Marie, quoiqu'on ne puisse point l'établir d'une manière rigoureuse, nous sommes en droit, par ce que nous avons dit dans le courant de cette discussion, de la supposer, sans qu'on puisse opposer à notre sentiment des arguments plausibles.

Winer objecte encore que si Héli n'était que beau-père de Joseph, tous les autres individus énumérés dans la liste généalogique ne devraient être également que des beaux-pères, vu que l'article grec *tou* (τοῦ) doit se prendre partout dans le même sens. — Notre critique se trompe encore ici; l'article grec ne peut par lui-même qu'indiquer le rapport grammatical qui lie son antécédent à son conséquent; car la valeur significative des termes se tire d'une autre source. Ainsi ce n'est nullement l'article qui détermine le véritable sens du mot *fils* (υἱός) dans le tableau généalogique; son rôle se borne à indiquer qu'il y a entre tous les noms propres qui le suivent et le mot *fils* sous-entendu, le rapport grammatical qui se trouve

entre ce même mot *fils* exprimé au commencement de la liste généalogique (vers. 23) et le nom de Joseph, c'est-à-dire qu'ils sont tous compléments de l'antécédent *fils*, comme le nom *Joseph* l'est lui-même. Si, en effet, cet article devait exprimer la signification réelle des termes, et par conséquent donner le même sens à tous les mots devant lesquels il se trouve placé, l'évangéliste se serait bien gardé de le mettre (vers. 38) devant le mot DIEU; car il aurait attribué à la Divinité une génération purement charnelle, comme celle qu'il attribue à tous les personnages qui figurent dans son tableau généalogique.

Ainsi les assertions de Winer contre la possibilité de concilier les généalogies de saint Matthieu et de saint Luc ne sauraient avoir la moindre valeur aux yeux d'un vrai critique.

ARTICLE II.

DE L'APPARITION D'UN ANGE A SAINT JOSEPH.

Saint Matthieu rapporte (I, 18-25) que saint Joseph, époux de Marie, s'étant aperçu qu'elle était grosse avant qu'ils eussent eu ensemble aucun commerce, résolut de la renvoyer sans éclat, mais qu'un ange du Seigneur qui lui apparut en songe l'en dissuada, en lui assurant que l'enfant que Marie avait conçu venait de l'opération du Saint-Esprit; qu'il serait le sauveur de son peuple, et qu'en conséquence il devait s'appeler JÉSUS. L'évangéliste ajoute que tout ceci s'est fait, afin que fût accomplie cette promesse d'un prophète : « Voici que la vierge concevra et enfantera un fils à qui on donnera le nom d'*Emmanuel*, qui signifie DIEU *avec nous* (Jes. VII, 14). » Puis il termine en disant que Joseph prit Marie conformément à l'ordre de l'ange du Seigneur. — Suivant Paulus[1] et les rationalistes de son école, cette apparition de l'ange n'est qu'un songe naturel qu'eut Joseph par suite de la communication que Marie lui avait faite de sa grossesse. Peu satisfaits de cette interprétation, et persuadés que ce fait ne se prête à aucune explication naturelle, Strauss[2] et les autres mythologues ne voient dans cette appa-

[1] Paulus, *Philol. krit. und histor. Kommentar über das Neue Testament.*

[2] D. F. Strauss, *Vie de* JÉSUS, trad. d'E. Littré, t. I, p. I, ch. III.

rition de l'ange qu'une des fictions mythiques exigées par le décorum théocratique à la naissance du Messie.

Les mythologues ont raison de regarder comme non fondée, et par conséquent tout à fait insuffisante, l'explication des rationalistes. On ne peut, en effet, sans faire une violence extrême au sens des paroles évangéliques, entendre l'apparition de l'ange à Joseph d'un songe purement naturel. Jamais Joseph n'aurait imaginé naturellement une grossesse fruit de l'opération du Saint-Esprit. Pour nous chrétiens, nous sommes familiarisés avec cette idée depuis qu'elle a eu son accomplissement ; mais, avant le grand mystère de l'Incarnation, elle ne pouvait venir à l'esprit d'un Juif. Ce n'est pas tout ; l'annonce si précise et si claire de la mission si extraordinaire de Jésus, celle de sauver son peuple, mission qui ne pouvait être que celle du Messie, pouvait encore moins être l'objet d'un rêve naturel. Enfin la détermination que prend Joseph, conformément aux paroles de l'ange, écarte toute idée d'un songe ordinaire. Quant à la communication de sa grossesse que Marie aurait faite auparavant à Joseph, elle est entièrement controuvée ; car non-seulement rien, ni dans saint Matthieu, ni dans les autres évangélistes, ne favorise en aucune manière cette supposition ; mais tous les récits qui ont rapport à cet événement portent à penser le contraire. Il est même de toute évidence pour le critique qui examine la chose attentivement et sans prévention, que cette hypothèse n'a été imaginée par les rationalistes que pour donner une base à leur opinion sur la nature de l'apparition angélique ; car, sans cette supposition, l'idée d'un songe naturel est d'une absurdité par trop choquante.

Quant à la prétention des mythologues, elle ne paraît pas mieux fondée, puisqu'elle repose sur une erreur manifeste. En effet, l'argument sur lequel Strauss insiste surtout, pour montrer qu'il y a dans ce récit de saint Matthieu des traces sensibles du mythe, c'est que le fait de la conception de Jésus et les circonstances qui l'accompagnent nous ont été transmis dans deux récits parallèles (l'un de saint Matthieu, et l'autre de saint Luc) tout à fait discordants. Or, il suffit d'une simple lecture

de ces deux documents pour voir, même au premier aspect, que les deux évangélistes racontent des faits différents; puisque dans celui de saint Matthieu, qui est celui qui nous occupe en ce moment, il s'agit de l'apparition d'un ange à saint Joseph pour le détourner du dessein qu'il avait conçu de renvoyer Marie, parce qu'il avait découvert en elle des signes de grossesse, sans qu'il eût encore cohabité avec elle, et que dans celui de saint Luc (I, 26 et suiv.), comme nous le verrons plus bas, c'est l'apparition de l'ange Gabriel à Marie, pour lui annoncer qu'elle concevra et enfantera ce même fils que l'ange qui apparut plus tard à saint Joseph lui dit avoir été déjà conçu, et dont la conception l'avait profondément affligé. Strauss lui-même signale en détail les nombreuses différences qui se trouvent entre les deux récits et qui ne permettent pas de les appliquer à un seul et même événement. Pourquoi donc s'obstine-t-il à n'admettre qu'un seul fait? pourquoi tirer une conclusion si opposée aux prémisses qu'il a établies lui-même? Sans doute, cette conclusion est importante, indispensable même, pour donner quelque apparence de raison à son attaque contre la vérité historique du récit de saint Matthieu; mais il faut nécessairement confesser qu'elle n'est nullement logique, et qu'oser la déduire et en faire usage, c'est braver, d'une manière inconsidérée, le bon sens du lecteur.

Ce qui a porté encore notre critique à ranger cette apparition de l'ange à Joseph dans la classe des mythes, c'est le silence incompréhensible que Marie garda envers son époux sur sa grossesse. Nous ne comprenons pas mieux que Strauss le motif de ce silence, et nous pensons comme lui que les théologiens qui ont cherché à l'expliquer n'y ont point réussi. Nous avouerons même franchement que ni l'Écriture ni la tradition ne nous offrent des données suffisantes pour percer le voile qui nous cache ce mystère. Mais notre ignorance doit-elle être elle-même une raison suffisante de nier ce que nous ne comprenons pas? Où en serait la science historique, s'il était permis de rejeter tous les faits, tous les événements dont les motifs nous sont entièrement inconnus? Disons plutôt que si Marie a gardé

le silence, c'est qu'une raison impérieuse lui commandait de le garder. Car, à moins que de la supposer la plus indigne et la plus méprisable des femmes, Strauss ne saurait croire qu'elle ait pu se jouer de la profonde douleur que sa grossesse devait nécessairement causer à son époux, affronter le danger inévitable auquel elle s'exposait de se faire répudier, braver enfin l'opprobre et l'ignominie qui s'attachaient naturellement à toute répudiation de ce genre.

En commentant ce passage, Olshausen dit que dans des événements aussi extraordinaires que ceux qui sont racontés dans les premiers chapitres de saint Matthieu et de saint Luc, la mesure des rapports ordinaires du monde n'est pas applicable[1]. Cette remarque est aussi juste que judicieuse; Strauss, en la rapportant, s'en moque; cela n'est nullement étonnant; pour être fidèle à ses préjugés dogmatiques, l'habile écrivain est forcé de nier, même avant examen, tout fait qui ne s'accorde pas avec les lois ordinaires de la nature.

Notre adversaire fait observer que le Protévangile apocryphe de Jacques a senti tout ce qu'avait d'énigmatique une pareille conduite de la part de Marie et qu'il a essayé de lever la difficulté. Une pareille tentative décèle à elle seule un faussaire; il faudrait ignorer ou avoir oublié une des règles fondamentales de la critique pour en douter. Saint Matthieu lui aussi a parfaitement senti tout ce qu'il y a de surprenant dans ce silence de Marie; il n'ignorait pas, et il ne pouvait ignorer les difficultés que son récit ferait naître à cause de cette lacune qu'il y laissait; mais son amour pour la vérité et sa fidélité historique ne lui ont pas permis de s'arrêter à cette considération. Dans tous les cas, il ne devait pas s'attendre à ce que son récit fût, pour cette seule raison, relégué dans la classe des légendes mythiques.

Disons, en terminant, que l'impossibilité même dûment constatée d'expliquer toutes les circonstances d'un fait d'une manière satisfaisante, ne saurait être à elle seule un motif légitime

[1] Hermann Olshausen, *Biblischer Commentar über Sæmmtliche Schriften des Neuen Testaments*, I, 149; zweite Auflage.

de le considérer comme mythique; il faut au moins qu'on puisse trouver des traces de mythe dans le récit qui le contient. Or, nous le demandons, est-il possible, même à l'œil le plus pénétrant, de découvrir dans la narration de saint Matthieu quelqu'une de ces traces? Peut-on imaginer une relation plus simple, plus dépouillée de tous les ornements qui embellissent, pour l'ordinaire, les légendes mythiques? Pour nous, ou nous sommes dans une illusion complète, ou il n'y a rien dans ce récit qui sente le moins du monde la fable et la fiction; car, il ne faut pas l'oublier, il y a une différence immense entre un fait miraculeux, il est vrai, mais raconté d'une manière simple, naturelle, dans un récit bien suivi, bien lié, et qui ne présente rien qu'une raison sage et éclairée ne puisse admettre sans effort; entre un fait qui s'offre partout digne de la cause surnaturelle d'où il émane, et un événement où le merveilleux plus ou moins singulier domine toujours, où le style et l'élocution n'ont rien de cette simplicité et de cette gravité austère qui conviennent à un fait purement historique.

Mais il est inutile de pousser plus loin ces observations; nous n'avons pas la prétention de ramener à notre sentiment les lecteurs qui, après une comparaison entre le récit de l'apparition angélique faite à saint Joseph et une légende mythique quelconque, croiraient marcher des deux côtés, comme dit Strauss, sur le terrain du mythe; il faudrait, pour une conversion semblable, des moyens de persuasion autres que ceux qui sont en notre pouvoir; nous ne pouvons pas aller au delà de l'évidence.

ARTICLE III.

DE QUELQUES CIRCONSTANCES QUI ACCOMPAGNÈRENT LA NAISSANCE DE JÉSUS-CHRIST.

Parmi les circonstances qui, selon l'Évangile de saint Matthieu (chap. II), accompagnèrent la naissance du Sauveur, il en est quelques-unes qui ont été plus particulièrement attaquées par les incrédules et les mythologues; ce sont l'étoile qui apparut aux mages qui vinrent adorer JÉSUS-CHRIST, le mas-

sacre des jeunes enfants ordonné par Hérode, et plusieurs autres faits qui se rattachent à ceux-ci.

§ I. *De l'étoile qui apparut aux mages.*

Saint Matthieu rapporte (II, 1, 2, 9, 10) que des mages vinrent à Bethléhem pour adorer Jésus-Christ, et qu'ils y furent conduits par une étoile qui allait devant eux, et qui s'arrêta à l'endroit où était l'enfant. Or, disent les adversaires de nos divines Écritures, ce seul énoncé prouve jusqu'à l'évidence la fausseté de ce récit. Car personne n'ignore que les étoiles, à raison de leur immense élévation, ne peuvent indiquer une ville, pas même un pays, bien moins encore une maison. Si l'on dit qu'une étoile s'abaissa et s'approcha vers la terre pour marquer la maison où était Jésus, on tombera dans une absurdité plus ridicule que la première, puisqu'en s'abaissant dans l'espace, cette étoile aurait couvert par son étendue non-seulement Bethléhem et toute la Judée, mais encore tout notre hémisphère.

Pour répondre à cette objection, nous ne ferons pas valoir les différentes explications naturelles qu'on a données de ce fait incontestablement miraculeux. Ainsi nous ne dirons pas avec Michaëlis que l'étoile qui apparut aux mages de l'Orient est une comète; ni avec Münter, que c'est un astérisme ou constellation, c'est-à-dire une conjonction d'étoiles; ni avec Hug, que c'est une étoile nouvelle et extraordinaire telle qu'il en paraît quelquefois dans le ciel. En effet, toutes ces explications s'éloignent plus ou moins du texte sacré; et quelques efforts qu'aient tentés leurs auteurs pour les concilier avec les paroles de l'évangéliste, ils ont complétement échoué. Toutefois, nous sommes loin de croire qu'on ne puisse trouver un moyen légitime de maintenir la véracité du récit et la réalité historique du fait qu'il contient.

La difficulté des incrédules tombe d'elle-même, dès que l'on considère que le terme *aster* (ἀστήρ) employé dans le texte grec, et le mot latin *stella* de la Vulgate sont susceptibles non-seulement du sens d'*étoile* proprement dite, mais encore d'un simple météore lumineux qui, vu à une certaine distance, a toutes les

apparences d'une étoile. Cela posé, toute la question se réduit à savoir si DIEU, dont la puissance infinie a formé les cieux, créé tous les astres, qu'il tient suspendus dans l'espace au moyen de certaines lois qui sont l'œuvre de sa sagesse, si DIEU, disons-nous, n'a point eu la possibilité de créer aussi un météore lumineux à l'aspect d'une étoile ordinaire, et de le faire concourir au dessein qu'il avait d'amener les mages de l'Orient aux pieds du Verbe fait chair. Or, tous les astronomes qui méritent ce nom savent parfaitement qu'ils recevraient un démenti de la science elle-même, et qu'ils se couvriraient de ridicule, s'ils se prononçaient pour la négative. Mais nous avons à prouver que les paroles du texte évangélique permettent la supposition d'un météore lumineux, formé miraculeusement assez près de la terre, et dirigé dans son cours par la main divine qui l'avait produit; la chose n'est pas difficile.

D'abord le mot grec *aster* se trouve employé par Homère dans le sens d'un météore auquel il compare la descente de Minerve sur la terre[1]. Aristote s'en est également servi avec la même signification au premier livre des *Météores*.

Quant au latin *stella*, il « a la double signification du mot grec, dit avec raison Bullet : voyez, poursuit le même critique, voyez l'Histoire naturelle de Pline, livre XVIII, chap. XXXV, et Virgile, livre I des Géorgiques, vers 365 et suivants.

> Sæpe etiam stellas, vento impendente, videbis
> Præcipites cœlo labi [2].

« Nous pouvons même sans sortir de notre langue donner un exemple de cette double acception. On appelle parmi nous *étoile* un météore qui paraît souvent en été en forme d'une étoile qui tombe, et ce n'est pas seulement le peuple qui parle ainsi;

[1] Homer. *Iliad.* IV, 75-78.

[2] A ces exemples cités par Bullet dans le dessein de montrer que les Latins prenaient quelquefois le mot *stella* dans le sens de météore lumineux, nous en ajouterons un emprunté de Cicéron. L'orateur latin a désigné en effet sous le nom de *trajectio stellæ*, cette vapeur ignée en forme d'étoile qui court et s'éteint.

nos philosophes, qui se piquent d'une si grande exactitude dans leurs expressions, ne s'expliquent point autrement. Il n'est pas jusqu'à des météores factices que nous ne nommions ainsi. Telles sont ces étoiles par lesquelles les fusées se terminent assez souvent.

« Les Arabes appellent aussi étoiles ces météores lumineux qui semblent tomber du ciel. Voyez le poëme d'Abulola, page 231 du recueil de Golius, à la suite de la grammaire d'Erpénius.

« Les Chinois sont dans le même usage. « Je lisais, dit Fontenelle, dans un abrégé des Annales de la Chine, écrit en latin, qu'on y voit des milliers d'étoiles à la fois qui tombent du ciel dans la mer avec un grand fracas, ou qui se dissolvent et s'en vont en pluie ; cela n'a pas été vu pour une fois à la Chine ; j'ai trouvé cette observation en deux temps assez éloignés, sans compter une étoile qui s'en va crever vers l'Orient comme une fusée, toujours avec un grand bruit. Il est fâcheux que ces spectacles-là soient réservés pour la Chine, et que ces pays-ci n'en aient jamais eu leur part. »

« On voit bien, et M. Fontenelle le fait assez connaître par les paroles qui terminent son récit, que ces étoiles qui tombent dans la mer, que cette étoile qui fait une traînée de lumière comme une fusée, ne sont pas de véritables étoiles, qu'elles ne peuvent être que ce météore lumineux que nous appelons *étoile tombante.* Leur grand nombre, le bruit qu'elles font, la pluie qu'elles produisent, sont des ornements dont les Chinois, qui exagèrent tout ce qui les regarde, ont embelli ce phénomène pour le rendre plus merveilleux. Remarquez que ce peuple, formé depuis tant de siècles, placé à l'extrémité du monde, donne, comme nous, le nom d'étoile au météore dont il est ici question : tant est ancienne, tant est universelle la coutume de donner aux choses le nom de celles dont elles ont l'apparence! C'est donc bien injustement que les déistes blâment Moïse et les autres auteurs de nos livres saints d'avoir parlé du système du monde et des choses naturelles non selon la réalité, mais selon les apparences, puisqu'ils n'ont fait en cela que suivre le langage de tout l'univers, celui même que les philosophes

emploient tous les jours dans le commerce de la vie[1]. »

On voit par cette discussion que, de même que la prolongation de la clarté du jour sous Josué, et la rétrogradation de l'ombre sur l'horloge ou sur les degrés du palais d'Achaz ont pu s'effectuer, comme nous l'avons montré plus haut (pag. 26-28; 106 et suiv.), sans que les corps célestes en aient été dérangés dans leur cours, et sans que la nature entière en ait été troublée; de même aussi un phénomène du genre des météores lumineux, mais surnaturel, a pu apparaître aux mages et les conduire jusqu'à Bethléhem, sans qu'aucun changement ait eu lieu dans l'économie générale de l'ordre céleste.

Quant à la manière dont les rationalistes ont expliqué ce récit, elle choque bien plus toutes les vraisemblances que l'interprétation des surnaturalistes. Ici nous laisserons parler Strauss, dont les réflexions sur ce point nous ont paru très-judicieuses : « D'après l'explication naturelle, dit-il[2], le but réel du voyage de ces hommes n'est pas de voir le roi nouveau-né; l'étoile qu'ils observèrent n'a pas été l'occasion de leur départ; mais ils sont venus à Jérusalem peut-être dans des vues de commerce. Ce n'est que parce qu'ils entendent parler çà et là dans le pays d'un roi nouveau-né, qu'ils sont frappés d'un météore céleste qu'ils avaient récemment aperçu, et ils désirent de voir eux-mêmes l'enfant dont il est question. Par là on diminue sans doute ce qu'a de choquant l'importance donnée à l'astrologie dans l'explication ordinaire, mais ce n'est qu'en forçant le sens des mots; car, lors même qu'on pourrait transformer sans difficulté des mages (μάγους) en marchands, néanmoins leur but dans ce voyage n'a pu être un but de commerce, puisque à leur arrivée à Jérusalem ce qu'ils demandent d'abord c'est le roi des Juifs. Ils indiquent comme raison de cette demande l'étoile qu'ils ont vue dans l'Orient, et qui a été aussi la cause de leur voyage actuel; et ils disent que le but de leur présence en Judée est l'adoration qu'ils doivent offrir au nouveau-né (vers. 2). » On ne conçoit pas, en effet, comment des exégètes

[1] Bullet, *Réponses critiques*, t. II, p. 353-355.

[2] Strauss, *Vie de Jésus*, t. I, p. I, p. 269.

qui, comme les rationalistes, font profession d'admettre le sens littéral ou historique des termes du texte sacré, prétendent cependant ne point s'en écarter en donnant des explications aussi forcées.

Mais en combattant avec tant de raison l'explication rationaliste, Strauss tombe dans une autre erreur non moins grave et non moins choquante, dès qu'on veut se dépouiller de toute prévention. En effet, pour détruire toute réalité historique dans ce récit de saint Matthieu, il prétend que « la prédiction de Balaam sur une étoile qui devait sortir de Jacob (Nomb. XXIV, 17) n'a pas été cause, comme le crurent les Pères de l'Église, que réellement des mages aient reconnu une étoile pour celle du Messie, et se soient rendus en conséquence à Jérusalem; mais elle a été cause que la légende a supposé, au moment de la naissance de Jésus, l'apparition d'une étoile reconnue comme celle du Messie par des astrologues. La prophétie mise dans la bouche de Balaam se rapportait, dans l'origine, à quelque roi d'Israël puissant et victorieux, mais elle paraît avoir reçu de bonne heure une application au Messie[1]. »

C'est bien gratuitement que le censeur de saint Matthieu nie l'influence de la prédiction de Balaam, et qu'il donne un démenti, lui, Strauss, à tous les Pères de l'Église, comme il oserait à peine le donner à un critique de sa force et de son siècle. D'abord, pesons bien les paroles des mages : « Où est le roi des Juifs qui a été enfanté? car nous avons vu son étoile en Orient, et nous sommes venus l'adorer (II, 2). » Que signifie, en effet, cette *étoile du roi des Juifs?* d'où vient une dénomination aussi singulière et aussi étrange? Quelle liaison y a-t-il entre un astre de cette nature et un monarque de la Judée? Que chez les anciens, l'étoile en général ait été prise comme symbole de la royauté; qu'Ovide appelle Fabius Maximus l'astre de sa nation : *suæ gentis sidus*[2]; qu'Isaïe lui-même nomme le roi de Babylone *Lucifer* (XIV, 12); il n'y a rien là qui doive nous étonner; nous trouverions même au besoin cette métaphore en usage dans toutes

[1] *Vie de Jésus*, t. I, p. I, p. 276.

[2] Ovid. *Epist. ex Ponto*, l. III, ép. III, vers. 2.

les langues connues ; mais qu'un astre particulier attribué aux roi des Juifs ait été connu chez un peuple qui habitait à l'orient de la Judée, et que l'idée de cet astre ait été réveillée précisément à l'époque de la naissance de Jésus-Christ, sans que rien y ait contribué (car c'est ce que les mythologues sont forcés d'admettre dans leur système), voilà certainement un phénomène unique dans l'histoire, et qui surpasse toute croyance humaine. Pourquoi donc ne pas admettre plutôt avec les Pères, les interprètes chrétiens, tant protestants que catholiques, les anciens interprètes juifs et un grand nombre de modernes, que les mages, compatriotes et successeurs de Balaam, vinrent, sur la foi de sa prophétie, à Jérusalem chercher le nouveau roi? « En quel endroit de l'Écriture, demande avec raison D. Calmet, la venue du Messie est-elle désignée sous le nom du lever d'une étoile, et par quelle autre voie ces étrangers pouvaient-ils connaître que ce nouveau phénomène désignait la venue du Messie attendu des Juifs, sinon par la prophétie de Balaam, qui s'était conservée dans leur nation et qui était passée jusqu'à eux par une tradition de père en fils[1]? »

C'est encore sans fondement aucun que l'on prétend que dans l'origine la prophétie de Balaam se rapportait à quelque roi d'Israël puissant et victorieux ; ici les mythologues ne sont que les simples échos des rationalistes ; mais pourquoi se borner à une pure assertion, quand il faudrait produire de bonnes preuves? Cependant Strauss croit sans doute en fournir une de bon aloi, quand il dit : « S'il est vrai que la traduction du Targum d'Onkelos : *Surget rex ex Jacobo, et Messias (unctus) ungetur in Israële*, ne prouve rien, attendu qu'ici *unctus* mis en regard de *rex* pourrait signifier un roi ordinaire; néanmoins plusieurs rabbins, d'après le témoignage d'Aben-Esra[2] et d'après les passages cités par Wetstein et Schœttgen, ont rapporté la prophétie au Messie. Le nom de Bar-Cochba, que prit le célèbre pseudo-messie sous Adrien, avait été choisi conformément à la pro-

[1] D. Calmet, *Dissertation sur les mages qui vinrent adorer Jésus-Christ.*

[2] « In loc. Num. xxiv, 17 (dans Schœttgen, *Horæ* II, p. 152) : Multi interpretati sunt hæc de Messia. »

phétie de Balaam interprétée messianiquement[1]. » Mais d'abord, il est faux de dire que le Targum d'Onkelos ne prouve rien, sous prétexte que le mot *unctus* mis en regard de *rex* pourrait signifier un roi ordinaire ; car, premièrement, le texte du paraphraste ne porte pas *un roi* en général, mais *le roi;* car le mot MALCA (מלכא) est au cas *emphatique*, comme disent les grammairiens. Or, *le roi* ne peut signifier que *le roi* par excellence, *l'oint* de JÉHOVA, dénomination qui à toutes les époques de l'histoire des Hébreux a désigné le Messie. Secondement, le mot MESCHIHA (משיחא) est également *emphatique;* par conséquent, il ne signifie pas *un* personnage quelconque *consacré* par l'huile sainte, mais *le consacré, l'oint* par excellence, c'est-à-dire encore, mais d'une manière plus expresse et plus déterminée, le Messie promis dès l'origine du monde. Une troisième remarque importante à faire, c'est que dans ce passage, où se trouve le parallélisme le plus rigoureux, le second hémistiche n'est qu'un explicatif du premier; par conséquent, c'est comme si l'auteur eût dit : *Le roi sortira de Jacob*, c'est-à-dire *le Messie sera oint en Israël.* C'est au reste ce que Jonathan a parfaitement fait ressortir dans sa paraphrase ; car après avoir dit dans le premier hémistiche : « *Un roi* (מליך MELICH) fort régnera dans la maison de Jacob, » il ajoute dans le deuxième : « Et sera oint *le Messie* (משיחא), etc. » Ajoutons que ce ne sont pas seulement *plusieurs* rabbins qui, d'après le témoignage d'Aben-Esra, ont rapporté la prophétie de Balaam au Messie, mais *un grand nombre;* ce qui dans notre langue exprime une toute autre idée.

§ II. *De la venue des mages à Bethléhem, et des faits qui s'y rattachent.*

Suivant nos adversaires, le récit de saint Matthieu sur la venue des mages à Bethléhem et sur plusieurs autres faits qui s'y rattachent, et qui se lisent au deuxième chapitre de cet évangéliste, ne peut être considéré que comme un vrai conte, puisque d'un côté l'historien Joseph garde le silence sur plusieurs de ces faits,

[1] *Vie de Jésus*, t. I, p. I, p. 276, 277.

et que tous présentent des invraisemblances qui ne sauraient se trouver dans une histoire véritable.

I.

Les censeurs de saint Matthieu se font singulièrement illusion, pour oser traiter ainsi la narration de cet évangéliste. D'abord, quoiqu'ils puissent dire, son témoignage est du plus grand poids; et pour bien le comprendre, il faut considérer que cet apôtre est un auteur contemporain, qui a composé son Évangile peu de temps après la mort du Sauveur; qu'il a écrit pour les Juifs et dans la langue des Juifs; que le fait qu'il rapporte ici est un fait public et éclatant. Et d'abord, ne s'est-il point passé à Jérusalem, cette cité si grande, si fréquentée encore au temps de Jésus-Christ? Toute la cour du grand Hérode n'en fut-elle pas témoin? D'un autre côté, quoi de plus éclatant que la venue de trois sages de l'Orient conduits par une étoile merveilleuse, que le massacre de tous les enfants de deux ans qui se trouvaient à Bethléhem, qui n'est qu'à deux lieues de Jérusalem; fait étroitement lié avec la venue des mages? Ajoutons qu'à l'époque où saint Matthieu écrivait cette histoire, il devait y avoir une multitude de personnes qui avaient vécu au temps où ces événements s'étaient passés. Il faut encore observer que non-seulement il n'y avait rien de plus opposé à l'intérêt de la cause que saint Matthieu défendait, que de controuver un fait de cette nature, car la fausseté pouvait en être si facilement découverte! mais que cet événement, envisagé dans ses suites, ne paraissait nullement glorieux à Jésus-Christ, puisqu'il le représentait ne pouvant échapper à la puissance d'un prince de la terre qu'en prenant la fuite. « Qu'était-il nécessaire de le transporter en Égypte?... s'écrie Celse. Le Dieu suprême ne pouvait-il pas garder son fils en sûreté chez lui, après lui avoir déjà dépêché deux anges[1]? » Si l'on pèse attentivement toutes ces circonstances, on demeurera convaincu que jamais un homme de bon sens, comme on doit convenir qu'était saint Matthieu, n'aurait publié un fait de cette nature, s'il n'était pas réellement arrivé.

[1] Voy. Origen. *Contr. Cels.* l. I.

Comment, en effet, aurait-il pu s'abuser au point de compter sur la foi des Juifs à une histoire dont la fausseté eût pu être si aisément mise au grand jour? Aussi, jamais personne n'en a contesté la vérité. Saint Justin et saint Irénée, tous deux auteurs du deuxième siècle, la rapportent dans leurs écrits. Origène, dans ses livres contre Celse, la suppose démontrée. Toute cette histoire se trouve dans le Protévangile de saint Jacques, qui, bien qu'il ne soit pas authentique, remonte à une époque assez ancienne, puisqu'il a été cité par les Pères. Nous la trouvons aussi dans l'*Évangile de l'enfance du Sauveur* qu'Henri Sikius a traduit de l'arabe en latin, et qui dit en propres termes que les mages vinrent adorer JÉSUS-CHRIST en suivant les prédictions de Zoroastre, fameux philosophe des Perses.

On peut encore citer, en faveur de l'histoire des mages, le témoignage de Chalcidius, philosophe platonicien, qui dans son commentaire sur le Timée de Platon, après avoir parlé d'une étoile qui annonçait les maladies et la mort, ajoute ces paroles : « Il faut remarquer une autre histoire bien plus sainte et plus digne de vénération; car elle nous rapporte l'apparition d'une certaine étoile qui ne présageait ni des maladies ni la mortalité, mais la descente du DIEU adorable sur la terre pour sauver les hommes, vivre au milieu d'eux et les combler de ses faveurs. Des sages de Chaldée ayant aperçu cette étoile durant la nuit, comme ils étaient versés dans la connaissance des astres, ils se mirent à chercher ce DIEU nouveau-né; et lorsqu'ils l'eurent trouvé, ils l'adorèrent et lui offrirent des vœux dignes d'un si grand DIEU [1]. »

Dans une de ses notes sur ce passage de Chalcidius, Fabricius cite un fragment d'un auteur inédit qui parle aussi de l'histoire de l'étoile des mages, et dit, entre autres choses, qu'à la naissance du Verbe de DIEU elle fut leur guide en leur faisant connaître cette naissance comme déjà accomplie, et en leur annonçant un si grand bienfait.

Fabricius prétend que ces deux auteurs sont des chrétiens dé-

[1] Voy. S. Hippolyti *Opera*, p. 325; curante Jo. Alberto Fabricio.

guisés; ils parlent, en effet, de JÉSUS-CHRIST comme les païens n'en ont jamais parlé, puisque le premier l'appelle DIEU, et le second *Verbe de* DIEU. Cependant d'autres critiques pensent que c'étaient des philosophes platoniciens, qui, sans adopter tous les préjugés des païens par rapport à la personne de JÉSUS-CHRIST, n'en avaient pas néanmoins embrassé la religion. Quoi qu'il en soit, ils nous présentent deux anciens philosophes du troisième et du quatrième siècle qui confirment de leur témoignage l'histoire des mages d'Orient.

II.

1. L'Évangile de saint Matthieu, disent les incrédules, rattache à la venue des mages à Jérusalem un fait dont l'existence ne paraît nullement certaine, et qu'on peut même dire tout à fait invraisemblable, nous voulons parler du massacre des innocents (II, 16). D'abord, cet événement n'offre aucune certitude historique. En effet, l'historien Joseph, qui ne dissimule aucune des cruautés d'Hérode, ne fait point mention du massacre de tous les jeunes enfants ordonné par ce prince en conséquence de la nouvelle qui lui parvint qu'il était né un roi des Juifs. Nous dirons avec Bullet, à qui nous empruntons la plus grande partie de cette réponse, qu'il y a plusieurs choses dans Suétone et dans Tacite que personne ne révoque en doute, quoiqu'elles ne soient attestées que par un seul de ces historiens. Or, y a-t-il de l'équité à refuser cette confiance à saint Matthieu, sous prétexte qu'il est le seul qui ait parlé des enfants égorgés. La réflexion que nous avons faite au paragraphe précédent sur l'apparition de l'étoile et la venue des mages est parfaitement applicable ici ; le massacre de ces jeunes victimes de la cruauté est un fait public, éclatant, arrivé du temps de saint Matthieu qui le rapporte, et dans la patrie même de cet évangéliste ; ce qui suffit pour prouver que saint Matthieu en le racontant mérite toute confiance. Quel motif, d'ailleurs, aurait pu le porter à inventer cet événement? Est-il glorieux à celui dont il écrit la vie? Est-il propre à lui concilier l'affection de son peuple ? Au contraire, il est aux yeux de la chair déshonorant pour lui. Quoi ! celui qu'on vient de

donner pour fils de Dieu, pour maître absolu de l'univers, est obligé de fuir pendant les ténèbres de la nuit dans une terre étrangère pour sauver sa vie! Quoi! cet enfant, dont les anges ont annoncé la naissance comme le sujet d'une grande joie, occasionne peu de jours après une calamité publique! Il faut donc convenir de bonne foi que l'écrivain sacré n'avait aucune raison de feindre ce massacre, et qu'au contraire il en avait de très-bonnes de le passer sous silence, s'il n'eût pas été sincère.

Ajoutons que si Joseph n'atteste pas le massacre des innocents en termes exprès, il le rend vraisemblable, et qu'il le fait pour ainsi dire entrevoir dans l'histoire qu'il nous a laissée des actions et des mœurs d'Hérode. Ce prince, selon lui, fut soupçonneux, défiant, excessivement jaloux de sa couronne, cruel jusqu'à la férocité; son règne fut un règne de sang; épouse, enfants, alliés, sujets, sans distinction de naissance, de dignité, de rang, d'âge ou de sexe, furent les victimes de sa barbarie. Il faisait mourir, dit l'écrivain juif, sous le premier prétexte qui se présentait, ceux qui avaient le malheur de lui faire quelque ombrage; il n'épargna pas même Costobare, Lysimachus, Gadias, surnommé Antipater, et Dosithée, les meilleurs de ses amis. La dernière maladie de ce prince, qui fut assez longue, augmenta infiniment ses soupçons et sa cruauté; il devint insupportable à tout le monde et à lui-même; tout lui faisait ombrage; il tomba dans une mélancolie si atrabilaire qu'il voulut se donner la mort, et qu'il ordonna à sa sœur Salomé de faire tuer à coups de flèches, après son trépas, les plus considérables des Juifs qu'il avait fait enfermer dans l'hippodrome. Or, qui ne voit que dans ces circonstances le massacre d'une centaine d'enfants, parmi lesquels il y en a un qu'on disait être né roi des Juifs, est un trait qui se place comme de lui-même dans le tableau de ce prince cruel et barbare?

Ne pourrait-on pas dire encore que si Joseph n'a pas fait une mention expresse de cet infanticide, c'est que les grands événements qui sont arrivés dans le même temps ont attiré toute son attention? La Judée, en effet, n'offrait alors qu'un spectacle plein d'horreur : la famille royale déchirée par des haines im-

placables, six mille pharisiens rebelles, une sédition excitée dans Jérusalem, la conspiration d'Antipater, la mort violente de ce fils dénaturé, la maladie extraordinaire du roi, les noires fureurs dont il était agité, ses variations sur le choix d'un successeur, l'ordre barbare qu'il donna de massacrer les principaux des Juifs; ce sont là des objets qui ayant paru beaucoup plus considérables à cet historien que le massacre de quelques enfants, l'auront uniquement occupé.

Ajoutons que Joseph ayant composé son histoire sur les mémoires de Nicolas de Damas, il peut bien se faire que cet annaliste, qui est très-favorable à Hérode, ait omis ce massacre pour ménager un peu la mémoire de ce prince. Il peut se faire encore que Nicolas de Damas ne trouvât pas Hérode si criminel, à cause des raisons politiques qui auraient porté le monarque juif à cette sanglante exécution, et que Joseph ne trouvant pas ce fait relaté dans ses mémoires, n'en ait rien dit lui-même.

On peut donner une autre raison du silence de Joseph; c'est qu'étant juif, et désirant singulièrement d'un autre côté flatter les païens, il aura retranché de son histoire la venue des mages, si glorieuse à Jésus-Christ, dont la religion était alors détestée par les Juifs et persécutée par les empereurs romains. Et la dépendance essentielle qu'il y a entre la venue des mages et le massacre des Innocents lui aura fait aussi omettre ce dernier fait. Cette supposition paraît d'autant mieux fondée, que s'il a parlé de Jésus-Christ une fois, c'est en peu de mots et parce qu'il y était comme forcé par l'éclat de ses miracles qui avaient rempli la Judée, et dont la mémoire était encore toute fraîche. Mais n'ayant pas la même nécessité de parler de la venue des mages et du massacre des jeunes innocents, il n'a pas cru devoir en parler dans son histoire.

Enfin le silence de Joseph n'est après tout qu'un argument négatif, tandis que le témoignage de saint Matthieu est une autorité positive. Or, dans ce conflit les règles de la critique ne permettent pas même d'hésiter; l'argument positif doit l'emporter. Ainsi, quand nous n'aurions dans cette dispute que le témoignage de l'évangéliste à opposer aux incrédules, l'avan-

tage serait pour nous; mais pour appuyer sa narration nous avons encore une autorité qui aux yeux de nos adversaires sera bien supérieure à la sienne, c'est celle de Macrobe, qui raconte entre les bons mots d'Auguste, que cet empereur ayant appris que parmi les enfants qu'Hérode, roi des Juifs, avait fait tuer dans la Syrie, âgés de deux ans et au-dessous, son fils avait été enveloppé dans ce massacre, dit : Il vaut mieux être le pourceau d'Hérode que son fils. *Cùm audisset inter pueros quos in Syriâ Herodes rex Judæorum intra bimatum jussit interfici, filium quoque ejus occisum, ait : Melius est Herodis porcum esse quàm filium* [1].

On élève, il est vrai, contre ce passage plusieurs difficultés qui tendent à prouver qu'il ne saurait servir d'appui au récit de saint Matthieu. Ainsi, on objecte qu'il est trop moderne, Macrobe n'ayant écrit qu'à la fin du quatrième siècle. On objecte encore qu'il suppose que le fils d'Hérode fut enveloppé dans le massacre; ce qui est une fausseté historique, et prouve clairement qu'Auguste n'a jamais pu tenir ce propos. On dit, enfin, qu'il est possible et même vraisemblable que Macrobe n'a trouvé dans l'auteur ancien qu'il copie que ce seul mot d'Auguste : *Il vaut mieux être le pourceau d'Hérode que son fils;* et que sachant par les chrétiens qu'Hérode avait fait massacrer un grand nombre d'enfants, il aura saisi cette circonstance pour en faire l'origine du bon mot. Pour donner plus de poids à cette dernière objection, on fait observer que l'expression de Macrobe, *intra bimatum*, paraît évidemment copiée sur l'Évangile de saint Matthieu. — La première objection, loin d'être solide, n'offre même rien de spécieux. En effet, qui ne voit, même au premier aspect, que Macrobe, tout en rapportant ce bon mot, n'en est pourtant pas l'auteur, puisqu'il l'attribue à l'empereur Auguste ; il l'a certainement trouvé dans quelque ancien écrivain dont il l'a emprunté ; et c'est probablement du temps même d'Auguste que le propos a été recueilli dans quelque ouvrage. Quoi qu'il en soit, Macrobe ou les auteurs anciens qui lui ont

[1] Macrob. *Saturnal.* l. II, c. IV.

transmis ce propos d'Auguste ne trouvaient pas absurde le récit du massacre des innocents.

Quant à la seconde difficulté, on a tout droit de répondre que la mort d'Antipater ou d'Aristobule n'ayant précédé que de quelques semaines seulement le massacre des Innocents, il est très-vraisemblable qu'Auguste apprit en même temps la nouvelle des deux événements, et qu'il les réunit dans le bon mot que cette nouvelle lui inspira. D'ailleurs, ne peut-il pas être arrivé que Macrobe lui-même, ou l'auteur ancien chez qui il a puisé ce bon mot, soit par ignorance, soit pour rendre le bon mot plus piquant, ait lié au même temps les deux événements, quoiqu'ils se soient passés à des époques différentes?

La troisième difficulté ne paraît pas plus solide que les précédentes. D'abord, c'est tout à fait gratuitement qu'on suppose que Macrobe n'a pris de l'auteur qu'il copie que le seul bon mot d'Auguste, et qu'il a ajouté de lui-même la circonstance qui y a donné occasion. Du moins, il n'y a certainement rien dans ce qu'il dit qui exige une pareille supposition; au contraire, ce qui semble plutôt ressortir de son texte, c'est qu'il ne rapporte le bon mot qu'à cause du fait lui-même, c'est-à-dire le massacre des jeunes enfants. D'ailleurs, l'analogie d'expression qui se trouve entre le philosophe platonicien et notre saint évangéliste peut-elle en bonne critique autoriser la conclusion de nos adversaires? C'est l'expression *intra bimatum* que Macrobe, selon eux, aurait empruntée de l'Évangile, parce qu'elle n'est autre que celle de *à bimatu* qu'on lit dans saint Matthieu. Mais quels autres mots pouvait employer Macrobe pour exprimer l'idée d'enfants *âgés de deux ans?* car c'est cette idée qu'il fallait rendre pour être conforme à la vérité, et c'est par conséquent celle qui devait nécessairement se trouver dans tout document quelconque destiné à transmettre cette histoire. Ajoutez qu'il y a entre les deux textes une différence assez marquée pour qu'on ne puisse pas regarder comme certain et démontré que l'un a été copié sur l'autre. En effet, Macrobe dit tout simplement *intra bimatum*; tandis que le passage de saint Matthieu porte *à bimatu et infra.* Enfin, peut-on supposer que

Macrobe, païen et ennemi juré du christianisme, ait voulu emprunter quelque chose au récit des évangélistes? Ainsi, rien ne paraît s'opposer à ce qu'on emploie le passage de Macrobe pour confirmer la narration de saint Matthieu.

Enfin, il est encore une autre preuve de la vérité du récit évangélique. Celse, ou plutôt le Juif qu'il fait parler dans son ouvrage, dit que Marie fut obligée de se retirer en Égypte, où elle éleva son fils en secret. Or, pourquoi Marie fut-elle obligée de se retirer en Égypte[1]? C'est donc qu'elle était menacée par un ennemi puissant qui étendait sa domination sur toute la Palestine; car autrement, pourquoi eût-elle été si loin et dans un pays qui lui était étranger? Or, cet ennemi puissant ne peut être qu'Hérode, qui poursuivait son fils, parce qu'il lui donnait de l'ombrage, et qu'il était l'enfant-roi que les mages étaient venus adorer. Ainsi, cette fuite, avouée par Celse et par les Juifs, explique parfaitement toute l'histoire des mages et du massacre des innocents.

2. Mais, objecte Schleiermacher, ce massacre, outre qu'il est l'acte le plus horrible de cruauté, choque de plus toutes les vraisemblances; car si Hérode voulait faire mourir Jésus-Christ, il n'était pas nécessaire de répandre tant de sang; il lui était très-facile de savoir dans quel lieu de la petite ville de Bethléhem les étrangers venus d'Orient avaient déposé leurs présents, et de découvrir bientôt ainsi et la mère et l'enfant. — Mais, pour expliquer cette conduite d'Hérode, il ne faut pas seulement tenir compte de sa cruauté, il faut encore y faire entrer son esprit défiant et soupçonneux. Cette disposition, qui était le propre du caractère d'Hérode, s'était, selon Joseph, accrue de jour en jour, et était à la fin de sa vie parvenue à son plus haut degré. Après avoir été trompé par les mages et blessé dans son endroit le plus sensible, qui était la crainte d'être déposé du trône de Judée, il n'est pas vraisemblable qu'il ait voulu se fier à des demandes et à des enquêtes sur lesquelles il pouvait encore être trompé. Mais, d'après son caractère cruel et ombrageux, il dut

[1] Voy. Origen. *Contra Cels.* l. I.

prendre les mesures les plus promptes et les plus efficaces, quoique les plus cruelles et les plus atroces.

Il est permis, sans doute, de conclure de ces diverses considérations que ce massacre, quelque inhumain et barbare qu'il paraisse, n'est nullement en opposition avec le caractère d'Hérode.

A ce récit de saint Matthieu se rattachent quelques faits dont nos adversaires révoquent en doute la vérité historique, sous prétexte qu'ils présentent les invraisemblances les plus choquantes. Examinons ces divers faits, et voyons s'ils méritent réellement cette censure flétrissante.

1. Saint Matthieu rapporte que toute la ville de Jérusalem prit part aux alarmes d'Hérode : *turbatus est Herodes, et omnis Jerosolyma cum illo* (II, 3). Il fallait donc que ce prince fût très-aimé des Juifs ; cependant Joseph nous assure que sur la fin de son règne, temps auquel les mages sont arrivés à Jérusalem, Hérode était détesté de toute la nation. — Nos adversaires prennent évidemment le change. L'évangéliste n'affirme pas que l ville de Jérusalem fut troublée pour les mêmes motifs qu'Hérode ; il dit simplement qu'elle le fut avec lui, c'est-à-dire que la nouvelle d'un roi des Juifs qui venait de naître excita une certaine émotion, non-seulement dans Hérode, mais encore parmi les habitants de Jérusalem. Comme les intérêts personnels du roi n'étaient pas absolument les mêmes que ceux de ses sujets, les motifs de son trouble devaient nécessairement être différents. Ces derniers eux-mêmes durent avoir des motifs différents dans leur agitation et leur émoi, parce qu'ils n'étaient pas tous animés des mêmes sentiments. Ainsi, les uns purent craindre qu'Hérode ne fît tous ses efforts pour exterminer cet héritier légitime du trône de David ; les autres furent probablement effrayés par la crainte des guerres qu'entraînent ordinairement ces changements de dynastie ; d'autres, enfin, purent bien, dans leur foi vive au Messie rédempteur, n'éprouver à la nouvelle qu'apportèrent les mages qu'un sentiment d'admiration et d'espérance, par la pensée que le temps des promesses divines étant enfin accompli, le Juste, le Prince de la paix, qui était l'attente des peuples et surtout de la nation juive, appa-

raissait au monde. D. Calmet nous semble avoir parfaitement résumé en un seul mot toutes ces considérations : « Chacun, dit-il, raisonna sur cette affaire à sa manière ; toutefois, ajoute le savant interprète, personne ne se mit en devoir de chercher le nouveau roi ; la crainte qu'on avait d'Hérode tenait tout le monde en suspens[1]. »

2. Ce qui prouve le peu de confiance que mérite saint Matthieu comme historien, disent nos adversaires, c'est la facilité avec laquelle il se contredit dans cette même histoire des mages ; car il nous représente d'abord Hérode comme croyant aux prophéties, puisqu'il les fait consulter par les prêtres et les docteurs pour savoir le lieu où devait naître le Christ (II, 4) ; et il suppose immédiatement après qu'il n'y ajoutait pas foi, vu qu'il le montre s'efforçant de détruire celui qui, d'après la prophétie de Michée, réunissait les caractères du Messie (vers. 13, 16, 20). — Mais cette contradiction qu'on reproche ici à notre évangéliste n'est simplement qu'apparente. En effet, si Hérode fait consulter les prophéties, ce n'est pas qu'il y ait réellement foi, mais c'est pour connaître le lieu où, selon la croyance des Juifs, leur Messie devait naître, afin qu'en envoyant dans ce lieu il pût plus facilement détruire l'objet de leur attente et empêcher les troubles publics que cet événement pouvait produire dans ses états. Ainsi, ce prince joue simplement le rôle d'un hypocrite ; il feint un grand respect pour les oracles prophétiques, pendant qu'il interroge les prêtres sur le lieu que les prophètes ont assigné à la naissance du Messie ; mais il est bien déterminé à étouffer dans son berceau l'enfant attendu par les Juifs, et qui devait lui enlever la couronne. Cette explication, fondée sur le texte même de saint Matthieu, suffit pour faire disparaître la prétendue contradiction dont on l'accuse si gratuitement.

3. Il est dans le récit des mages, objecte-t-on, un autre trait dont la fausseté se trahit par l'invraisemblance même du fait que saint Matthieu y raconte. Ainsi, selon ce récit, Hérode se contente d'envoyer les mages à Bethléhem, en leur recomman

[1] D. Calmet, *Comment. littér. sur S. Matthieu*, II, 3.

dant seulement de s'informer de l'enfant qui devait y être né, et de lui en porter des nouvelles. Or, conçoit-on qu'un prince aussi soupçonneux et aussi cruel que le suppose saint Matthieu ne soit pas allé lui-même à Bethléhem, ou au moins n'y ait pas envoyé des satellites affidés pour massacrer sur-le-champ celui dont la naissance lui causait de si vives alarmes? — Nous convenons que cette difficulté fasse au premier abord une certaine impression; mais nous pensons en même temps qu'une attention sérieuse portée sur la conduite d'Hérode peut facilement la lever. Hérode a dû juger de la conduite qu'il avait à tenir dans cette circonstance si délicate tout autrement que ne l'ont fait les auteurs de cette objection. Ce prince, qui était très-rusé, pensa, avec raison, que le moyen le plus sûr de découvrir l'enfant qui lui faisait ombrage était d'envoyer les mages, qui, étant étrangers et ayant entrepris un long voyage pour venir rendre leurs hommages à ce roi nouveau-né, seraient exempts de tout soupçon; la sincérité de ces bons mages, l'accueil qu'il leur avait fait, la consultation des prêtres et des docteurs qui avait eu lieu par son entremise, le désir hypocrite qu'il avait témoigné d'aller lui-même rendre ses hommages à ce nouveau roi, devaient naturellement lui persuader que les mages reviendraient à Jérusalem lui rendre compte de leur découverte, et qu'il pourrait alors sûrement et sans bruit se défaire de son nouveau rival. Il craignait avec raison qu'en y allant lui-même, ou en y envoyant des satellites, il ne fît un éclat qui non-seulement l'aurait empêché de découvrir l'enfant, mais aurait fourni à ses parents même un moyen facile de le soustraire à toutes ses poursuites. A ne consulter que la prudence humaine, Hérode ne devait pas tenir une autre conduite; et si nous la trouvons singulière et incroyable même, c'est parce que nous ne la jugeons que depuis qu'elle a été déjouée par la sagesse infinie qui se rit de la prudence des humains. Si donc nos adversaires se placent dans cette question au véritable point de vue de la critique et de l'histoire, ils n'accuseront pas saint Matthieu d'avoir dans ce récit choqué les vraisemblances.

4. D'après la narration de saint Matthieu, la venue des mages

et son objet auraient été connus et publiés dans Jérusalem; mais s'il en eût été réellement ainsi, comment quelqu'un des Juifs et surtout des prêtres ne se serait-il pas transporté à Bethléhem, qui était si proche de Jérusalem? Cette seule considération, disent les censeurs de notre évangéliste, suffit pour faire rejeter comme fausse la narration de saint Matthieu. — Quoique la venue des mages eût fait du bruit dans Jérusalem, cependant il est certain qu'Hérode, qui craignait les troubles et les désordres auxquels pouvait se porter un peuple qui, d'ailleurs, lui était si peu affectionné, et qui soupirait si vivement à cette époque après la venue d'un légitime héritier de David, a dû s'efforcer d'ensevelir la naissance de ce nouveau roi dans le silence; voilà pourquoi il fait venir les mages en secret: *clam vocatis magis*, et leur recommande de s'informer avec soin de la naissance de cet enfant. Il ne paraît point que le peuple fût informé que ce nouveau roi était né à Bethléhem; les principaux des prêtres et des scribes furent consultés par ce prince pour savoir où le Messie devait naître; mais il ne leur dit point le soupçon qu'il avait qu'il fût déjà né. Quoi qu'il en soit, il paraît certain que leur réponse ne fut point alors divulguée. Hérode donna sûrement à entendre aux prêtres et aux docteurs de la loi qu'il se chargeait de faire les enquêtes nécessaires; or, après qu'un prince aussi soupçonneux et aussi cruel s'était saisi de cette affaire, il n'y avait point de sûreté pour eux d'aller en personne à la découverte d'un enfant qu'il détestait comme son rival; une pareille démarche les aurait d'autant plus compromis, qu'ils jouissaient de la plus grande autorité dans la nation. Ils firent dans cette occasion, dit saint Augustin, comme ces pierres placées sur les routes, lesquelles montrent le chemin, et ne bougent pas de leur place[1].

5. Il est encore quelques traits qui se rattachent à l'histoire des mages rapportée par saint Matthieu, et qu'il est impossible d'admettre comme vrais, parce qu'on ne saurait en donner aucune explication. Ainsi, par exemple, comment expliquer pour-

[1] August. *Sermo I de Epiphan.*

quoi Hérode a différé si longtemps de s'informer de ce qu'étaient devenus les mages? Et s'il a fait promptement ces perquisitions, n'est-il pas encore impossible d'expliquer comment Marie a osé venir à Jérusalem pour la purification? — Cette difficulté, qui paraît une des plus considérables qui aient été soulevées contre la narration de saint Matthieu, n'est pourtant pas insoluble. En effet, il suffit, pour y répondre d'une manière satisfaisante, d'établir une hypothèse dont nos adversaires ne puissent en aucune manière montrer la fausseté; de supposer, par exemple, qu'Hérode, après le départ des mages, ait été obligé de faire un voyage. Nous ne dirons pas précisément, avec plusieurs anciens, qu'il avait dû à cette époque se rendre à Rome avec ses deux fils, Aristobule et Alexandre, pour les accuser devant Auguste, parce qu'il serait difficile de justifier la coïncidence de ce fait avec celui qui nous occupe dans cette discussion; mais la situation où se trouvait alors la Judée, et même l'état de santé d'Hérode, rendent très-vraisemblable la supposition qu'il devait être absent de Jérusalem, ou qu'il fut contraint de porter toute son attention sur d'autres affaires qu'il lui était extrêmement important de poursuivre sans relâche. Car ce fut peut-être dans ces temps qu'éclata la révolte de plus de six mille pharisiens, qui non-seulement refusèrent de prêter serment au roi et à l'empereur, mais encore persuadèrent à la belle-sœur d'Hérode, femme de son frère Phéroras, qu'il fallait se défaire du roi, parce que la volonté de DIEU était d'ôter le royaume à Hérode et à ses descendants pour le donner à son mari. On sent, en effet, combien la découverte de cette conspiration dut occuper Hérode, d'autant plus que ses serviteurs les plus affidés faisaient partie des conjurés[1]. Ce fut peut-être aussi à la même époque qu'eut lieu le jugement d'Antipater, jugement dans lequel il présida lui-même avec Quintilius Varus, gouverneur de Syrie, et porta la parole contre son fils[2]. Quant à sa santé, l'histoire de sa vie nous apprend qu'elle se trouvait dans un état tel que ses médecins le faisaient voyager pour prendre les eaux. C'est

[1] Voy. Joseph. *Antiq.* l. XVII, c. II.

[2] Voy. Joseph. *Antiq.* c. V; et *De bello jud.* l. I, c. XXXI, XXXII.

ainsi que quelques jours même avant sa mort, il alla prendre, d'après leur conseil, celles de Callirhoë au-delà du Jourdain[1]. Nous demandons maintenant s'il y aurait lieu de s'étonner qu'Hérode ait différé de s'informer de ce qu'étaient devenus les mages après qu'il leur eut dit de se rendre à Bethléhem, et si l'on peut sous ce prétexte rejeter le récit de saint Matthieu, comme rapportant un fait entièrement invraisemblable? Ajoutons qu'Hérode, qui n'avait aucun doute sur la sincérité des mages, et qui se confiait pleinement à eux dans cette affaire, a pu les perdre de vue pendant son absence, et que c'est sans doute pendant cette absence que Marie et Joseph seront venus à Jérusalem pour exécuter la loi de la purification. Enfin, Hérode n'a-t-il point pu croire que les mages s'étaient trompés, et que n'ayant trouvé aucun enfant qui portât les marques de la royauté, ils étaient retournés dans leur pays, confus de leur fausse démarche, et sans avoir osé se présenter devant lui à Jérusalem? Ce qui montre surtout qu'il y avait quelque raison pour laquelle Hérode était resté dans une sorte d'inaction et de négligence dans cette affaire, qu'il était cependant très-important pour lui de poursuivre avec chaleur, c'est sa conduite ultérieure. En effet, à peine a-t-il appris ce qui s'est passé dans le temple à la purification de Marie, que comprenant par là qu'il est réellement né à Bethléhem un enfant extraordinaire, il change tout à coup; ne songeant donc qu'à se défaire de son rival, et ne prenant conseil que de sa fureur, il ordonne impitoyablement le massacre des innocents. Ainsi s'évanouit la difficulté proposée par les censeurs de saint Matthieu.

6. Enfin, objecte-t-on encore, ce qui prouve le peu de confiance que mérite le récit de saint Matthieu, c'est que saint Luc, dont on vante tant l'exactitude, le contredit formellement. En effet, selon ce dernier (II, 22 et suiv.), aussitôt que les jours de la purification furent accomplis, Marie et Joseph allèrent à Jérusalem pour présenter l'enfant au Seigneur, et après avoir exécuté tout ce que la loi prescrit pour cette présentation, ils re-

[1] Joseph. *Antiq.* l. XVII, c. VI.

vinrent en Galilée à Nazareth, qui était le lieu de leur demeure. Saint Matthieu rapporte les choses tout autrement; car, selon lui, les parents de Jésus reçurent d'abord la visite des mages, laquelle occasionna leur fuite en Égypte; et ce ne fut qu'après le retour d'Égypte qu'ils vinrent habiter Nazareth. Si l'on dit que l'arrivée des mages n'eut lieu qu'après la présentation, les mages ne purent trouver alors l'enfant à Bethléhem; ils durent le trouver à Nazareth, où, selon saint Luc, Marie et Joseph étaient retournés après la présentation, et où ils avaient fixé leur demeure. Si l'on prétend, au contraire, que les mages sont arrivés avant la présentation, il s'ensuivra que la présentation n'a pu avoir lieu, puisque c'est la venue des mages qui, selon saint Matthieu, occasionna la fuite en Égypte. Enfin, si pour échapper à la difficulté on dit que Marie et Joseph, à leur retour d'Égypte, sont revenus à Bethléhem pour y recevoir la visite des mages, et de là sont allés à Jérusalem pour y faire la présentation, on se met alors en opposition avec saint Luc, qui suppose que l'enfant fut présenté quarante jours après sa naissance, et avec saint Matthieu, qui nous dit que Marie et Joseph, à leur retour d'Égypte, n'osèrent pas aller en Judée à cause d'Archélaüs qui y régnait. — Cette difficulté, sur laquelle quelques critiques ont beaucoup insisté pour combattre l'authenticité des deux premiers chapitres de saint Matthieu, ne laisse pas d'être fort spécieuse. Ce que nous avons dit précédemment répond suffisamment à quelques points particuliers de cette objection; nous nous bornerons donc ici à lever la contradiction apparente entre les deux évangélistes. On peut opposer à cette difficulté deux solutions différentes, tirées du caractère des deux évangiles. La première est celle de Hug. Voici comment cet habile critique la présente : « La question, dit-il, est de savoir si l'expression de saint Luc, *après qu'ils eurent tout accompli selon la loi, ils revinrent à Nazareth* (II,39), doit être prise dans un sens tellement rigoureux, qu'elle doive exprimer qu'immédiatement après la présentation, et sans aucun autre événement intermédiaire, Marie et Joseph soient revenus à Nazareth. Or, il ne paraît pas qu'on doive la prendre d'une manière si rigoureuse

et si précise. Car c'est la coutume de saint Luc de terminer ses récits par une formule de conclusion, qui n'exprime qu'une maxime générale qui ne se rapporte à aucun temps déterminé, et qui est assez souvent une addition superflue. C'est ainsi qu'il termine le récit de l'apparition de l'archange Gabriel à la sainte Vierge par cette formule : « Et l'ange s'éloigna d'elle (I, 38). » De même il ferme la narration des bergers qui étaient accourus à la crèche du Sauveur par ces mots : « Et les bergers s'en retournèrent glorifiant et louant DIEU (II, 20). » Après le cantique de Zacharie, il ajoute immédiatement : « Et l'enfant croissait et se fortifiait en esprit (I, 81) ; » et après plusieurs récits particuliers, il termine ainsi : « Et JÉSUS croissait en sagesse, en âge et en grâce devant DIEU et devant les hommes (II, 52). » Or, la phrase qui nous occupe est précisément du même genre : « Après qu'ils eurent accompli tout ce qui était ordonné par la loi du Seigneur, ils s'en retournèrent en Galilée, à Nazareth, leur ville. Et l'enfant croissait et se fortifiait, etc. (II, 39, 40). » Ainsi, on doit prendre ces paroles plutôt comme des formules de conclusion que comme des expressions qui déterminent rigoureusement le temps ; et saint Luc veut dire seulement d'une manière générale que JÉSUS, après avoir été présenté au temple, devint un habitant de Nazareth, sans exclure pour cela tout intervalle de temps qui aurait eu lieu entre ces deux événements, et sans nier les faits qui auraient pu se passer dans cet intervalle intermédiaire[1].

La seconde réponse à la difficulté est de M. Cellérier. « D'après ce que nous avons vu du but et du genre de saint Matthieu, comparés à ceux des autres évangélistes, dit-il, il est clair qu'il ne faut pas tirer des conséquences trop rigoureuses de l'ordre dans lequel il raconte les faits, ou des limites dans lesquelles il paraît les renfermer. A plus forte raison ne doit-on pas, comme ici, les tirer de ce qu'il ne dit pas, mais de ce que l'on suppose seulement qu'il a eu l'intention de dire. Toute

[1] J. L. Hug. *Einleit. in die Schriften des Neuen Testaments*, Th. II, Seit. 239; zweite Auflage. — Voy. aussi H. Olshausen, *Biblischer Commentar über Sæmmtliche Schriften des Neuen Testaments*. I, 145 ; zweite Auflage.

la difficulté gît en ce que les mages trouvent, à ce qu'on affirme, l'enfant JÉSUS à Bethléhem. Mais qu'on lise saint Matthieu (chap. II) avec attention, on verra qu'il n'en dit pas un mot. Hérode les y envoya, voilà tout; mais ils ont pour guide l'astre miraculeux qui les conduit au lieu où était l'enfant (ἐπάνω οὗ ἦν τὸ παιδίον). Où était-ce? Nous n'en savons rien, puisque saint Matthieu ne le dit pas. Il ne tient pas à nous donner les circonstances exactes et suivies du fait, mais à nous montrer les sages de l'Orient prosternés devant l'enfant né à Bethléhem de la race de David. Le reste n'a pas d'importance pour son but, il ne paraît pas s'en inquiéter. Pourquoi après la présentation la sainte famille ne serait-elle pas retournée à Nazareth chez elle; et pourquoi les mages, arrivés alors à Jérusalem, n'auraient-ils pas été conduits en Galilée par la lumière céleste? Si l'on admet cette supposition, on peut traduire saint Luc à la lettre, et il n'y a plus l'ombre d'une contradiction entre les évangélistes. — La même réponse s'applique également au verset 23, où saint Matthieu semblerait indiquer que la sainte famille ne demeura à Nazareth qu'*après* le retour d'Égypte. Saint Matthieu n'avait point encore parlé de Nazareth, il n'avait eu aucune occasion de le faire : la chose qui importait à son but était de dire que JÉSUS était né à Bethléhem (vers. 1), et non que sa mère demeurât en Galilée; s'il parle maintenant de Nazareth, il est évident que ce n'est pas pour compléter le récit, mais pour faire remarquer que, suivant les prophètes, JÉSUS devait être appelé *Nazaréen*. Voilà sa manière d'écrire l'histoire de JÉSUS. Quand donc il nomme cette ville pour la première fois, il est tout simple qu'il ne dise pas *la ville* de Nazareth (εἰς τὴν πόλιν)...(Luc, II, 39), mais *une ville* (εἰς πόλιν λεγομένην)... Il est, d'ailleurs, fort possible que Joseph n'ait habité précédemment Nazareth que momentanément et par hasard[1]. »

Il ne faut point perdre de vue qu'il suffit que ces hypothèses soient possibles pour que nous ayons un plein droit de les employer comme des moyens de preuves contre les objections

[1] J. E. Cellérier, *Essai d'une Introduction critique au Nouveau Testament*, p. 336, 337.

qu'on oppose au récit de saint Matthieu. Or, quelques difficultés minutieuses auxquelles elles pourraient donner lieu ne seraient nullement un motif valable pour en contester la possibilité. Au reste, nous avons traité dans notre *Introduction historique* etc. (t. I, p. 417 et suiv., et t. V, p. 382 et suiv.), la question des prétendues contradictions de l'Écriture sainte en général et des Évangiles en particulier.

ARTICLE IV.

DE LA TENTATION DE JÉSUS-CHRIST.

Nous lisons dans l'Évangile de saint Matthieu (IV, 1-11) : « JÉSUS fut conduit par l'esprit dans le désert pour y être tenté du diable. Et ayant jeûné quarante jours et quarante nuits, il eut faim ensuite. Et le tentateur s'approchant de lui, lui dit : Si tu es le fils de Dieu, dis que ces pierres deviennent des pains. Mais JÉSUS lui répondit : Il est écrit : L'homme ne vit pas seulement de pain, mais de toute parole qui sort de la bouche de DIEU. Le diable alors le transporta dans la ville sainte ; et le mettant sur le haut du temple, il lui dit : Si tu es le fils de DIEU, jette-toi en bas, car il est écrit qu'il a ordonné à ses anges *d'avoir soin* de toi, et qu'ils te soutiendront de leurs mains, de peur que tu ne heurtes le pied contre quelque pierre. JÉSUS lui répondit : Il est écrit aussi : Tu ne tenteras point le Seigneur ton DIEU. Le diable le transporta encore sur une montagne fort haute, et lui montrant tous les royaumes du monde et la gloire qui les accompagne, il lui dit : Je te donnerai toutes ces choses, si en te prosternant *devant moi* tu m'adores. Mais JÉSUS lui répondit : Retire-toi, Satan, car il est écrit : Tu adoreras le Seigneur ton DIEU, et tu ne serviras que lui seul. Alors le diable le laissa ; et en même temps les anges s'approchèrent, et ils le servaient. »

Les rationalistes et les incrédules ont également attaqué ce récit, mais sous des points de vue différents. Parmi les critiques qui ont adopté plus ou moins les principes du rationalisme, les uns n'y ont vu qu'un songe, les autres qu'une simple parabole. D'autres prétendent que c'est une tentation intérieure que JÉ-

sus éprouva à la suite de mauvaises pensées qu'il avait eues, et que l'évangéliste attribue au démon, parce qu'à cette époque on lui attribuait toutes les mauvaises tentations. D'autres, enfin, soutiennent que ce prétendu démon était simplement un Juif.

Mais il faut vouloir s'aveugler soi-même volontairement pour émettre de pareilles idées. D'abord, rien dans le texte ne parle ni directement ni indirectement de songe; et si des explications de cette nature étaient permises, rien n'empêcherait de regarder comme autant de songes tous les faits évangéliques les plus évidents. Rien également n'offre moins les caractères d'une parabole; une simple lecture du passage suffit pour s'en convaincre. Quant à la tentation intérieure, Eichhorn, qui l'a inventée, aurait dû songer que la sainteté de Jésus-Christ exclut toute tentation intérieure. Enfin, les mots *Diable*, *Satan* précédés de l'article sont toujours et exclusivement employés dans l'Ancien comme dans le Nouveau Testament pour la personne même du diable. D. J. G. Rosenmüller, auteur de la dernière explication, convient que cela est vrai pour le plus grand nombre de passages (*sæpiùs*); il aurait dû nous dire sur quoi fondé il admet des exceptions. Bretschneider est plus formel; car il dit sans restriction que le mot *diabolos*, précédé de l'article, signifie *le diable*, c'est-à-dire *le prince des mauvais génies*. Ce lexicographe ajoute, à la vérité, que ce même mot se prend dans l'Évangile de saint Jean (VI, 70) d'une manière figurée pour désigner un homme qui s'oppose aux conseils de Dieu, un *pervers*, un *méchant*, une espèce de disciple du diable; mais cet exemple vient à l'appui de notre thèse, puisque le texte sacré ne porte pas l'article, et qu'il dit simplement *diabolos* [1].

A leur tour, les incrédules disent : Le démon ne put mettre Jésus-Christ sur le haut du temple; il n'aurait pu s'y tenir, puisque, comme nous l'apprend Joseph [2], le toit de ce saint édifice *était tout couvert de broches d'or très-pointues, afin que les*

[1] C. G. Bretschneider, *Lexicon manuale græco-latinum in libros Novi Testamenti*, sub voc. διάβολος; edit. tertia.

[2] Joseph. *De bello jud.* l. V, c. v (l. VI, c. XIV).

oiseaux ne pussent s'y poser et le salir. Et qu'on ne dise pas, ajoutent les incrédules, que, conformément à la loi du Deutéronome (xxii, 8), il y avait un parapet autour du toit sur lequel le démon plaça Jésus; car cette loi ne regardait que les maisons des particuliers, dont les toits, étant plats et fort fréquentés, auraient occasionné bien des chutes, si l'on n'eût pris cette précaution. On n'avait point de semblables accidents à craindre au sujet du toit du temple, sur lequel il n'était ni permis ni possible de monter, et dont on éloignait même les oiseaux.

Quand bien même nous accorderions que le démon ne mit point Jésus sur le toit du temple, et qu'il n'y avait pas de parapet où il pût le placer, il ne s'ensuivrait nullement qu'il n'y avait aucun autre endroit où Jésus-Christ aurait pu se tenir. En effet, le texte original porte à la lettre que le démon plaça le Sauveur sur le *ptérugion* (πτερύγιον) du temple. Or, ce mot est formé de *pterux* (πτέρυξ), qui dans le sens propre signifie une *aile d'oiseau*, et au figuré une *aile de bâtiment*. Or, dans la description qu'il a donnée du temple de Jérusalem, l'historien Joseph parle de deux portiques ou ailes[1]. « On ne peut plus se méprendre sur l'endroit où Satan plaça Jésus-Christ, dit Bullet; le sommet d'une de ces deux ailes est précisément le lieu désigné par ce terme *ptérugion* dont l'évangéliste s'est servi. Ces deux ailes ne faisaient pas partie du temple, qui ne consistait que dans le Saint et le Saint des Saints, puisqu'elles étaient au-devant de cet auguste édifice. Cela se voit encore par l'ordre de la description de Joseph, qui ne parle du temple qu'après avoir décrit tout ce qui lui était antérieur. Ces ailes n'étaient pas hérissées de broches pointues comme le toit du temple, puisque, comme nous venons de le dire, elles n'en faisaient point partie; ainsi, elles n'avaient rien qui rendît leur sommet inaccessible.

« Il faut traduire la Vulgate de la même manière que l'original. *Penna* et *pinna* se mettent l'un pour l'autre, selon la remarque de Gesner; ainsi, *pinnaculum*, qui est dans saint Mat-

[1] Joseph. *Antiq.* l. XV, c. xi, n. 3.

thieu, et *pinna*, qui est dans saint Luc, sont les mêmes que *ptérux*, aile; on doit donc traduire sur l'aile du temple, ce qui fait le même sens que sur le haut ou le sommet de l'aile du temple[1]. »

Mais, poursuivent les incrédules, saint Matthieu, dans ce récit de la tentation, parle d'une montagne de laquelle on voit tous les royaumes du monde et la gloire qui les accompagne. Or, il n'y a jamais eu et il ne saurait y avoir de pareille montagne.

Toute la force de cette objection repose sur une fausse hypothèse. Nos adversaires supposent, en effet, que le verbe *montrer*, employé par l'évangéliste, ne signifie que faire voir une chose dans son image même. Or, il est incontestable que le grec *deiknuô* (δεικνύω), aussi bien que le latin *ostendo* et le français *montrer*, *faire voir*, est, comme le remarque encore Bullet, un terme général qui signifie rendre une chose présente ou en elle-même, ou dans son image, ou dans la description qu'on en fait de vive voix. On fait voir un homme en le présentant lui-même, en présentant son portrait, ou en décrivant sa taille, son teint, sa figure, son caractère, etc. Et il est si vrai qu'on le montre véritablement, lorsqu'on le décrit ainsi, qu'on appelle communément portraits les descriptions que les historiens font de ceux dont ils racontent les actions. Remarquons bien que cette observation est applicable non-seulement aux auteurs grecs en général, mais aussi aux écrivains du Nouveau Testament et aux évangélistes en particulier. C'est ce que prouvent les lexicographes du Nouveau Testament[2].

Il est vrai qu'il n'y a point de montagne et qu'il ne peut y en avoir d'où l'on découvre tous les royaumes du monde, pas même tous ceux de notre hémisphère; et nous n'irons point recourir au mirage, phénomène qui, comme on sait, fait paraître au-dessus de l'horizon les objets qui n'y sont pas; mais nous dirons que le démon a pu montrer ces royaumes à Jésus-Christ d'une autre manière, à savoir, en les décrivant de vive

[1] Bullet, *Réponses critiques*, t. II, p. 368.
[2] On peut voir entre autres Bretschneider et Schleusner, au mot δεικνύω.

voix, ce qui est, comme on vient de le remarquer, la troisième manière de montrer une chose à quelqu'un.

On n'objectera pas sans doute que cette dernière explication est opposée à ce que dit saint Luc (IV, 5), que la représentation des royaumes se fit dans un moment (ἐν στιγμῇ χρόνου), *in momento temporis*, et qu'il a fallu quelque temps pour qu'elle se fît par le discours; car le terme de *moment* ne désigne pas toujours dans l'Écriture un seul instant, mais il marque souvent un temps un peu considérable. Il est dit que Sodome fut renversée en un moment (Thren. IV, 6), *subversa est in momento*, c'est-à-dire en peu de temps, car on voit dans la Genèse qu'elle fut brûlée. L'incendie d'une ville dure plus d'un moment. L'Écriture nous fournit d'autres exemples du terme *moment* employé pour un court espace de temps. Ainsi, il est dit que Ruth, suivant constamment tout le jour les moissonneurs de Booz (II, 7), ne retourna pas un moment dans sa maison, *ne ad momentum quidem reversa est domum;* or, il est évident qu'il ne s'agit pas ici d'un court instant, d'un moment proprement dit. Ajoutons que les auteurs profanes eux-mêmes ont pris l'expression de saint Luc dans cette dernière acception. Plutarque, par exemple, s'en sert pour exprimer la brièveté de la vie humaine[1]. Enfin, n'employons-nous pas en français le même terme *moment* pour un court intervalle de temps, et ne disons-nous pas : « Je vais faire une visite, je reviendrai dans un moment? » Ne disons-nous pas encore : « La gloire du monde passe en un moment? »

Mais on objectera peut-être que pour représenter les royaumes du monde par le discours il n'était pas nécessaire d'aller sur une montagne, et que cela pouvait se faire également en tout autre lieu. — Mais ne peut-on pas supposer que le démon prit ce parti afin qu'en faisant voir à JÉSUS-CHRIST une grande étendue de pays, qui ne devait cependant être qu'une très-petite partie du domaine qu'il lui promettait, il en fût frappé, et se déterminât plus facilement à la démarche criminelle qu'il exigeait de lui, ou qu'il voulût l'effrayer, et par cette impression

[1] Plutarch. *De educatione puerorum*, initio.

de frayeur le faire succomber plus aisément à la tentation, en le menant à cette montagne dont les voyageurs nous représentent la montée et la descente comme très-périlleuse[1] ? Or, cette supposition, qui n'a certainement rien d'impossible, détruit entièrement l'objection de nos adversaires.

Quant aux mythologues, après avoir montré avec beaucoup de raison que les explications naturelles de ce fait extraordinaire non-seulement n'ont aucun fondement solide, mais qu'elles sont même ridicules, ils s'efforcent de montrer que le fait lui-même ne présente aucune réalité historique, tant à cause des circonstances si extraordinaires et si merveilleuses dont il est enveloppé, que parce que l'idée de tentation, comme dit Strauss, était courante dans l'ancien hébraïsme par rapport à Dieu même, qui mettait à l'épreuve ses favoris, comme Abraham (Genèse, xxii, 1), et le peuple d'Israël (Exod. xvi, 4 et ailleurs), ou qui dans une juste colère poussait les hommes à des actions funestes (2 Sam. xxiv, 1), et que d'un autre côté, l'image de Satan ayant été développée, on s'en servit pour ôter à Dieu la tentation, qui, comme on commençait à s'en apercevoir, n'était pas compatible avec la bonté absolue de Dieu, et on en chargea Satan.

Nous avons déjà eu occasion de remarquer plusieurs fois que tout ce qui est surnaturel paraît nécessairement extraordinaire et merveilleux, puisque le surnaturel, par son essence même, s'écarte de l'ordre commun et naturel. Assurément il y a dans ce récit bien des choses qui choquent la raison au premier abord; cependant, quand on l'examine avec quelque attention et dans un esprit libre de sentiments hostiles à la révélation divine, on en conçoit une idée différente. Nous trouvons tout simple que, lorsqu'on s'est placé en dehors du surnaturalisme, on regarde comme extravagant et absurde tout ce qui en émane et en porte le caractère. Ce fait moral s'aperçoit également hors de la sphère religieuse; il appartient à l'humanité entière. Ainsi, pour l'homme ignorant et grossier une multitude de phé-

[1] Voy. Morison, *Voyages du mont Sinaï et de Jérusalem*, p. 522 et suiv.

nomènes physiques, qui font partie de la science ou en sont des conséquences inévitables, sont autant d'extravagances et d'absurdités. La réalité du fait lui est bien attestée par ses sens, mais le phénomène lui-même n'en déconcerte pas moins sa raison, au point qu'il devient impossible de lui persuader qu'il n'est pas la dupe de quelque illusion, et de détruire son incrédulité. Si donc le mythologue se plaçait au point de vue du surnaturalisme, condition essentielle pour comprendre le plan général et l'économie de la religion dont la Bible nous reproduit l'expression la plus fidèle, il verrait les miracles et les prodiges sous un tout autre aspect, et il s'épargnerait la peine de chercher et d'entasser l'une sur l'autre une foule d'hypothèses, qui sont souvent elles-mêmes très-forcées, pour ne rien dire de plus. Ainsi, pour en venir à l'objection qui nous occupe en ce moment, tout lecteur impartial de l'Ancien et du Nouveau Testament pourra-t-il s'empêcher de considérer comme souverainement ridicules les différentes suppositions que Strauss groupe avec une certaine adresse pour transformer en un mythe pur et simple l'histoire de la tentation du Sauveur ? Mais quand bien même ces hypothèses échapperaient absolument au ridicule, elles ne sortiraient pas pour cela du domaine des conjectures; et alors où sont les preuves qui leur servent de fondement? L'analogie du fait lui-même avec quelques histoires du peuple de DIEU? mais c'est au contraire une sorte de démonstration en faveur de l'événement qu'on attaque, puisque l'ancienne alliance était une figure de la nouvelle, et que les faits de celle-ci ne sont jamais mieux accueillis et admis par la critique que lorsqu'on a pu les soumettre avec succès au contrôle de celle-là. Quant à la manière dont l'idée de Satan s'est introduite et développée chez les Juifs, d'après le dire des mythologues et même des rationalistes, elle est entièrement opposée à la vérité historique, et elle repose uniquement sur une prétention également fausse et également arbitraire, à savoir que cette idée a été empruntée à la religion des Perses, erreur que nous avons combattue dans notre *Introduction historique*, etc. Ajoutons qu'en démontrant dans le même ouvrage l'authenticité et la

véracité de l'Évangile de saint Matthieu, nous avons déjà placé les récits qu'il contient à l'abri de toute attaque sérieuse et raisonnable venant du système mythique; puisque le mythe exige essentiellement pour sa formation un long intervalle de temps écoulé entre l'événement et la composition du livre qui le rapporte.

Remarquons qu'il n'est pas de foi que Jésus ait été transporté en l'air d'une manière invisible du désert à Jérusalem; on peut croire que le tentateur l'engagea simplement à le suivre : « Ce dernier sentiment, dit avec raison D. Calmet, est assez commun; on le trouve même dans quelques anciens; et plusieurs nouveaux ont cru que c'était le plus conforme au texte grec[1]. » Il n'est pas de foi non plus que l'expression *tous les royaumes du monde* (vers. 8) doive se prendre au pied de la lettre; il suffit de croire, comme le remarque encore le savant bénédictin, que du sommet d'une haute montagne le démon montra de la main à Jésus-Christ de quels côtés se trouvaient situés les principaux empires, tels que l'empire romain, celui des Perses, ceux des Syriens, des Indiens, etc[2].

Enfin, il est impossible de lire un seul livre et presque une seule page de l'Ancien et du Nouveau Testament sans y voir, même au premier aspect, que les épreuves et les tentations sont une partie essentielle de la religion. Dans le christianisme surtout la tentation acquiert une importance bien plus grande encore. Depuis, en effet, que *le royaume du ciel souffre violence*, et que le point fondamental de la religion est de *se renoncer soi-même et de porter sa croix*, la tentation est devenue l'affaire capitale pour l'homme; et il n'est pas étonnant que le fondateur de cette nouvelle religion, qui a déclaré lui-même qu'il mettrait le premier en pratique les préceptes de sa loi, il n'est pas étonnant, disons-nous, qu'il ait voulu nous apprendre par son exemple comment nous devions nous conduire dans les épreuves de la tentation dont notre carrière devait être parsemée. En-

[1] D. Calmet, *Comment. littéral sur saint Matthieu*, p. 70.
[2] D. Calmet, *Comment. litt.* p. 72.

visagée sous ce point de vue, qui est le seul véritable, la tentation de JÉSUS-CHRIST, telle que la raconte saint Matthieu, ne doit plus exciter que notre vive admiration, et nous faire plaindre l'aveuglement du mythologue qui la rejette sans la comprendre.

ARTICLE V.

DU PARALYTIQUE DU CENTURION.

Un centurion, suivant saint Matthieu (VIII, 6, 7), aborda JÉSUS, et lui fit cette prière : Seigneur, j'ai un serviteur chez moi qui est au lit, paralytique, et qui souffre de grandes douleurs. JÉSUS lui dit : « J'irai et je le guérirai. » Mais, disent les incrédules, un paralytique ne saurait souffrir de grandes douleurs, puisque dans la paralysie on n'a ni mouvement ni sentiment. Strauss, après avoir affirmé que cette *acuité du mal est évidemment supposée*, ajoute : « *Par le mot paralysie nous devons entendre dans les Évangiles une affection des membres qui les frappe d'impuissance, mais qui est tantôt indolente et tantôt goutteuse et douloureuse.* »

Un médecin fort distingué de Paris, qui a fait de cette partie de la science médicale une étude approfondie, après avoir pris connaissance de ce passage du critique allemand, nous a répondu : « M. Strauss parle de choses qu'il ne comprend pas. La paralysie est la privation du mouvement volontaire dans un membre quelconque. La cause de la paralysie réside ou dans le cerveau ou dans la moelle épinière. Dans le premier cas, elle est en général indolente ; dans le second, elle est presque toujours accompagnée de douleurs extrêmement vives. On comprend donc que la paralysie dont parlent les Évangiles ait pu être tantôt indolente et tantôt dolente. » Joignons à ce témoignage plusieurs autorités citées par Bullet, et qui toutes réfutent à la fois et Strauss et les incrédules. « La paralysie, dit donc ce critique, est une privation du mouvement et du sentiment [1], ou du mouvement seul, ou du sentiment seul, dans une ou dans

[1] *Dictionnaire de médecine*, art. PARALYSIE.

plusieurs parties du corps. Elle est parfaite, quand il y a privation du mouvement et du sentiment ensemble ; elle est imparfaite, lorsque l'une de ces deux est abolie, et que l'autre demeure. Tous les médecins, tant anciens que modernes, ont reconnu ces deux genres de paralysie. Celse, liv. III, chap. XVII, dit que la paralysie des parties est quelquefois une maladie aiguë, souvent longue et presque incurable : *Esse interdùm partium paralysium actam ægritudinem, sæpè longam, ferè incurabilem*[1]. Sennert définit la paralysie, l'abolition du mouvement dans une ou plusieurs parties du corps, et quelquefois ensemble du sentiment[2]. Plater dit qu'il y a une paralysie qui est accompagnée de grandes douleurs dans la partie paralysée[3]. Paré, après avoir dit que dans la paralysie le sentiment est perdu, ajoute que toutefois quelques paralytiques ont *une douleur poignante à la partie paralysée, et qu'il leur semble qu'ils brûlent quelquefois*[4]. Rivière assure que dans la paralysie les membres sont quelquefois privés du mouvement sans l'être du sentiment[5]. Senac, après avoir expliqué comment le sentiment et le mouvement peuvent subsister séparément dans la même partie du corps, en apporte un exemple bien frappant. Voici ses paroles : « Les nerfs qui sont les instruments des sensations ne sont pas les mêmes que les nerfs qui mettent les muscles en contraction. Le sentiment et le mouvement peuvent subsister séparément dans la même partie. C'est ce que prouvent diverses paralysies ; mais en voici un exemple singulier, qui met dans un grand jour cette différence. Un homme avait le sentiment très-vif à un bras qui était dans une impuissance totale de se mouvoir ; au contraire, le bras opposé n'avait rien perdu de son action naturelle, tandis que le sentiment y était absolument éteint. Une partie devient quelquefois si insensible, quoique l'action y soit très-libre et très-prompte, qu'un homme se brûla

[1] Cels. l. III, c. XVII, édit. de Langerac.
[2] Sennert, *Practicæ*, l. I, c. XXVII, p. 11.
[3] Plater, *Des lésions des fonct.* ch. XI.
[4] Paré, l. IX, c. XI.
[5] Lazar. Rivière, *Praxis medica*, l. I, c. V, *de paralysi*.

la main jusqu'aux os sans sentir la plus légère douleur[1]. »

« Ce dernier fait est encore appuyé sur une observation insérée dans l'Histoire de l'Académie des sciences, de l'an 1743, pag. 92 et suiv. On y lit qu'un soldat, dont le bras gauche était absolument dépourvu de sentiment, y conservait cependant la faculté de le mouvoir en tous sens. Il empoignait son fusil et son épée avec ce bras; il mettait son fusil sur l'une et l'autre épaule, et en général il remplissait fort bien les fonctions de son état. Il jouait à la boule, il fendait du bois en y employant les deux bras, sans que celui qui était insensible y ait fait remarquer de la peine ou de la contrainte. Au mois de janvier 1739, il leva par mégarde avec la main insensible le couvercle d'un poêle de fer très-ardent et presque rouge; il le posa ensuite tranquillement, et il ne s'aperçut point du tout, du moins par le sentiment, qu'il s'était brûlé tout le dedans de la main. Les téguments internes, les tendons et le périoste de l'index en furent tout à fait détruits. La gangrène se mit à la plaie, et l'on y fit bien des incisions auxquelles il ne sourcilla pas, non plus que lorsqu'on lui appliquait la pierre infernale. Il en était demeuré estropié de deux doigts.

« Du reste, ajoute le célèbre historien de l'Académie, cette sorte de paralysie, qui ne tombe que sur les organes du sentiment, quoique très-rare, n'est pas inconnue aux modernes. Willis et Juncker en ont parlé dans leur ouvrage. Il rapporte ensuite un second exemple, dont M. Garcin est le sujet. Tous ses doigts sont insensibles sans être privés de mouvement. Il est obligé d'en prendre un soin infini pour les garantir des atteintes auxquelles ils sont continuellement exposés. Ayant un jour approché sa main d'un poêle où le feu était plus ardent qu'il ne pensait, il se brûla les doigts, et ne s'aperçut de cette brûlure que deux heures après par une grosse vessie qui en occupait la moitié de la circonférence.

« Dans l'Histoire de l'Académie des sciences, de l'an 1742, on lit l'histoire d'une femme paralytique dont les parties para-

[1] J. B. Senac, *Traité de la structure du cœur*, t. II, p. 291.

lysées, qui avaient entièrement perdu le mouvement, n'étaient pas moins sensibles aux impressions du froid et du chaud que les saines, et dans lesquelles les corps aigus causaient par leurs piqûres des douleurs aussi vives que dans celles qui n'étaient pas paralysées[1].

« Il n'est donc pas étonnant que le serviteur paralytique du centurion ait souffert de grandes douleurs, même dans les parties paralysées; il suffisait que les nerfs moteurs fussent seuls affectés, tandis que les nerfs sensitifs étaient entièrement libres et propres à exprimer la douleur[2]. »

ARTICLE VI.

DES POSSÉDÉS GÉRASÉNIENS.

On lit dans le même chapitre VIII (vers. 28 et suiv.), de saint Matthieu, que JÉSUS-CHRIST ayant chassé des démons du corps de deux possédés dans le pays des Géraséniens, ces esprits, sur le commandement que leur en fit JÉSUS, entrèrent dans un troupeau de pourceaux. Comme c'est ici que pour la première fois il est question dans l'Évangile de possessions diaboliques, et que d'un autre côté les attaques qui ont été dirigées contre ces faits extraordinaires sont pour la plupart communes à chaque possession, nous traiterons d'abord la question sous un point de vue général; puis nous discuterons chaque fait particulier.

§ I. *De la possibilité des possessions diaboliques.*

Autrefois les sadducéens et les épicuriens, et aujourd'hui les athées et les matérialistes, révoquant en doute l'existence des esprits, ont nié, en conséquence, non seulement la réalité, mais encore la possibilité des possessions diaboliques. Sans être obligés par leurs principes de nier l'existence des esprits, les déistes ont néanmoins prétendu qu'il serait contraire à la sagesse de la Providence de permettre à ces esprits malfaisants de s'emparer réellement du corps des hommes, vu que ce serait bouleverser l'économie du gouvernement de cet univers.

[1] *Histoire de l'Académie*, p. 92 et suiv.

[2] Bullet, *Remarques critiques*, t. II, p. 394-398.

Nous ne nous arrêterons pas ici à réfuter les principes des athées et des matérialistes, qui veulent que les possessions diaboliques soient impossibles; dans la preuve que nous allons donner de la possibilité des possessions, nous supposerons l'existence de Dieu et la spiritualité de l'âme admise par les déistes.

1. D'abord, il est de toute évidence que Dieu a pu créer des substances distinguées de la matière; car il est certain, par le fait, qu'il a tiré du néant notre âme, qui est une substance spirituelle unie à un corps. Mais s'il a pu créer une substance spirituelle unie à la matière, quel obstacle pouvait s'opposer à la création d'une autre substance de même nature, c'est-à-dire spirituelle, mais dégagée de toute matière, séparée de tout corps? Remarquons que la raison humaine elle-même conçoit bien plus aisément ce dernier mode de création que le premier, puisque l'union substantielle de notre âme et de notre corps est déjà un profond mystère qu'elle a bien de la peine à expliquer même imparfaitement.

2. Il est possible que Dieu, ayant créé des substances spirituelles intelligentes, ait voulu s'en servir dans le gouvernement de cet univers; car, comme il peut tout gouverner immédiatement par lui-même, il peut aussi se servir d'agents intermédiaires et subalternes pour mettre plus de variété et de dépendance dans le gouvernement de ses créatures; c'est ainsi que dans le gouvernement des empires de la terre il ne gouverne pas tout par lui-même, mais il se sert des causes secondes pour les gouverner. Or, dans cette hypothèse très-possible, et même assez conforme au plan que nous voyons assez généralement suivi par la Providence, Dieu a dû donner à ces substances spirituelles le pouvoir d'agir sur la matière, puisque sans ce pouvoir elles ne pouvaient avoir ni action ni influence sur le gouvernement de ce monde visible. De même que notre âme a le pouvoir d'agir sur notre corps, parce que ce pouvoir lui est nécessaire pour le mouvoir et le gouverner, de même aussi les substances spirituelles dont Dieu veut se servir pour le gouvernement du monde physique doivent avoir un pouvoir d'action sur la matière.

3. Ces substances spirituelles étant douées de liberté, il peut se faire encore que quelques-unes en aient abusé et soient tombées dans un état de dégradation et de perversité, d'où résulte nécessairement la possibilité qu'il y ait de bons et de mauvais anges.

4. Qui oserait nier, sans se rendre même ridicule, que DIEU ait pu permettre que ces mauvais anges conservassent le pouvoir naturel d'agir sur la matière qu'ils avaient reçu au moment de leur création, en les contenant néanmoins dans de justes bornes, et empêchant qu'ils ne contrarient les desseins de sa providence? qui serait assez téméraire et assez insensé pour lui refuser le pouvoir de se servir de ces esprits malfaisants, comme il se sert tous les jours des hommes méchants pour éprouver les bons et punir les pécheurs? Et qu'on n'objecte pas qu'admettre ce pouvoir du démon c'est introduire le manichéisme, puisque les manichéens reconnaissaient deux principes incréés, éternels, indépendants, l'un bon et l'autre mauvais par nature, tandis que les démons que nous admettons sont créés de DIEU bons par nature et méchants par leur faute, dépendants de Dieu, qui peut toujours réprimer leur malice et la faire servir à l'accomplissement de ses desseins. Bien loin que la gloire de DIEU se trouve compromise en employant ainsi le ministère du démon, elle ne brille jamais davantage que quand il se sert de cet esprit orgueilleux et pervers pour exécuter ses volontés toujours justes et toujours saintes. Qu'on ne dise pas non plus que notre hypothèse doit nécessairement scandaliser les hommes simples et les porter à concevoir une trop haute idée du pouvoir diabolique, parce que DIEU ne manquera pas d'intervenir pour montrer que toute cette puissance apparente n'est que faiblesse devant la sienne, et qu'il saura bien forcer ce malin esprit à se prosterner, malgré son orgueil, devant celui dont il aura usurpé le nom; ce que l'Évangile nous apprend en effet être arrivé plus d'une fois, lorsque le divin Sauveur délivrait les possédés. Enfin qu'on ne craigne point que si l'on accorde ce pouvoir au démon il en use pour opérer de vrais miracles pour confirmer une mauvaise doctrine

et induire les hommes dans l'erreur; car ce pouvoir étant toujours contenu par la puissance et la sagesse infinies du Créateur, DIEU ne permettra jamais qu'il contrefasse parfaitement ses œuvres divines, et il donnera toujours des moyens de distinguer ses opérations mensongères des véritables miracles, comme l'ont clairement démontré les théologiens dans leurs traités de la vraie religion.

Il est des critiques qui rejettent le phénomène des possessions, parce qu'en l'admettant, disent-ils, on est forcément obligé d'admettre aussi dans le même individu deux principes internes d'action, et opposés l'un à l'autre. Ces critiques oublient sans doute que le démon n'est point principe interne des mouvements qu'il cause dans le corps du possédé, mais qu'il n'est qu'un simple agent purement extérieur dont toute la puissance se borne à agiter invisiblement les parties du corps de l'homme, et à exercer une certaine action sur son sang, sur ses humeurs et sur les parties les plus intimes; les démons, en un mot, ne sont, suivant la remarque judicieuse de Benoît XIV, que de simples moteurs extérieurs qui ont très-peu de pouvoir sur l'âme, et qui ne peuvent nuire au corps que selon la mesure qu'un DIEU infiniment bon leur accorde[1].

Ces considérations, dont on ne saurait contester la vérité, prouvent nécessairement la possibilité des possessions. En effet, si, comme nous venons de l'établir, DIEU a pu créer des substances spirituelles auxquelles il a accordé le pouvoir d'agir sur la matière, et s'il ne leur a point ôté ce pouvoir naturel après que, par le mauvais usage de leur liberté, elles sont devenues mauvaises, il suit évidemment que le démon, qui est un de ces esprits malfaisants, pourra agir sur le corps d'un homme, agiter son sang, remuer ses humeurs, influer sur son cerveau, présenter des images à son imagination, renverser et transporter son corps, produire, en un mot, tous les phénomènes qui se présentent dans les possessions.

§ II. *De la réalité des possessions en général.*

Ce n'est pas avec les déistes que nous discutons dans ce pa-

[1] *De servorum Dei beatificat.* l. IV, c. IX, art. 2, 3.

ragraphe, mais c'est avec certains théologiens protestants qui, tout en admettant la vérité des livres du Nouveau Testament et la mission divine de JÉSUS-CHRIST, prétendent néanmoins qu'en expliquant le récit des possessions évangéliques d'après les règles d'une interprétation légitime, on n'est pas obligé d'admettre la réalité de ces possessions, mais qu'on peut absolument les entendre de maladies extraordinaires que le vulgaire attribue au démon, et dont la guérison miraculeuse était une preuve incontestable de la mission de JÉSUS-CHRIST. Voici quel est le fondement de cette opinion, devenue très-commune parmi les protestants, et qui a même trouvé quelque accès auprès des catholiques d'Allemagne. Les démons, dit-on, n'étaient, selon les Grecs, que les âmes des morts qu'ils supposaient revenir sur la terre pour troubler les vivants, et causer toutes ces maladies extraordinaires dont on ne pouvait ni assigner la cause ni trouver le remède. C'est pour cela qu'on appelait le mal caduc le mal sacré. Chez les Latins, on attribuait à Cérès et aux larves toutes les espèces de folie. Voilà pourquoi on appelait les fous *cerriti* ou *larvati*. Les Juifs, à l'imitation des Chaldéens et des Égyptiens, attribuaient aux bons anges tous les effets naturels dont ils ne comprenaient pas la cause, et rapportaient au démon les maladies extraordinaires, telles que la manie. Il y a même, prétend-on, quatre endroits dans l'Évangile où l'expression *dæmonium habet* est synonyme de *insanit*. Or, les Juifs attribuant ainsi au démon toutes les maladies rares et extraordinaires, JÉSUS-CHRIST et les apôtres ont pu conformer leur langage à ce préjugé vulgaire, de même qu'ils s'y conformaient incontestablement sur bien d'autres points relatifs aux sciences naturelles, et dans lesquels le langage consacré n'était pas plus exact. JÉSUS-CHRIST a parlé en effet aux malades comme s'ils avaient été réellement possédés. Au reste, il n'a fait que ce que font tous les jours les médecins qui, pour inspirer plus de confiance à leurs malades, et par ce moyen faciliter leur guérison, affectent un langage qui convienne à leur état de délire. Ainsi, au lieu de les contredire et de les révolter, ils entrent dans toutes leurs vues, approuvent tout ce qu'ils disent. Content de

soulager ses malades, JÉSUS-CHRIST s'est peu embarrassé de déclarer à la multitude la vraie cause de ces maladies. Les évangélistes disent, il est vrai, qu'au moment de la guérison le démon sortait; mais c'était pour se conformer au langage des Juifs, qui ne concevaient de guérisons possibles à ces maladies que par l'expulsion du démon, qu'ils croyaient en être l'unique cause.

Quelque spécieuse que soit cette objection au premier aspect, elle peut facilement se résoudre. D'abord, tous les peuples du monde ont toujours cru que des êtres invisibles appelés démons venaient quelquefois s'emparer des hommes et leur causer différentes maladies. « Qu'il y ait dans le monde un certain genre d'esprits malfaisants que nous appelons des démons, dit Bossuet, c'est une chose qui a été reconnue par le consentement commun de toutes les nations et de tous les peuples[1]. » Les Chaldéens, les Égyptiens, les Juifs, les Grecs et les Romains, étaient imbus de cette opinion; c'est un point dont conviennent nos adversaires eux-mêmes. Or, comment expliquer un sentiment aussi général et aussi unanime, s'il n'y a jamais eu de possession réelle? Une croyance aussi universelle doit nécessairement venir ou d'une révélation primitive faite aux hommes sur le pouvoir du démon, ou être le résultat de quelque possession certaine; car tous les peuples, si opposés sur tant de choses, n'auraient pu s'être unanimement accordés à admettre des possessions du démon, s'ils n'avaient pas été convaincus par quelque raison qu'il existait des démons, et qu'ils pouvaient agir sur les hommes. De même que le consentement de tous les hommes à admettre des miracles prouve, comme dit Pascal, qu'il y en a eu de véritables, de même aussi le consentement de tout le genre humain à admettre des possessions doit prouver qu'il y en a eu quelques-unes de réelles.

En second lieu, la réalité des possessions se démontre d'une manière plus efficace par le récit des évangélistes; car c'est un principe certain, que dans l'interprétation des Écritures il faut

[1] Bossuet, *Premier Sermon sur les démons*, t. XII, p. 169; édit. de J. A. Lebel.

toujours les expliquer d'après le sens le plus simple et le plus naturel, et non d'après les sens les plus forcés et les plus extraordinaires. Or, qui peut nier que le sens qui suppose des possessions réelles ne soit le plus simple, le plus naturel, celui qui se présente d'abord à l'esprit, et qui y entre facilement et sans aucun effort? La preuve en est que tous les premiers chrétiens, tous les anciens pères et tous les interprètes, jusqu'à nos jours, n'ont vu que des possessions diaboliques dans le récit des évangélistes, et ont conclu que Jésus-Christ avait prouvé sa mission par l'expulsion des démons, tandis que le sens qui exclut la réalité des possessions est si extraordinaire et si peu naturel, qu'on ne peut y être amené que par des tours de force d'exégèse et par le préjugé dogmatique si commun parmi les rationalistes, qu'il n'existe point de démons, et que toutes les possessions sont impossibles. En effet, dans cette hypothèse, Jésus-Christ parlerait aux démons qu'il chassait des possédés un langage que jamais homme de bon sens ne pourrait employer. Car, les démons n'existant pas, le discours du Sauveur ne peut s'adresser qu'aux maladies ou aux malades eux-mêmes. Or, n'est-il pas contre le bon sens que la sagesse éternelle ait voulu adresser la parole à des maladies; qu'il leur ait commandé de se taire, leur ait demandé leurs noms, leur ait défendu de divulguer sa qualité de Fils de Dieu, leur ait permis d'entrer dans les corps des pourceaux; permission dont ces maladies profitent à l'instant, de manière que deux mille de ces animaux se précipitent dans la mer? En un mot, Jésus-Christ parlait à ces maladies comme on parle à des êtres réels et intelligents. Or, quel médecin a jamais ainsi parlé à des maladies? qui s'est jamais entretenu avec la fièvre? qui a jamais commandé à la paralysie de dire quelque chose et défendu à l'épilepsie de tenir tel ou tel discours? qui a ordonné à la manie de sortir du corps d'un homme pour entrer dans celui d'un pourceau? Si l'on dit que Jésus-Christ s'adressait non à la maladie, mais au malade lui-même, son discours devient encore plus inexplicable, puisqu'il commande au démon de sortir du corps des deux possédés de Gérasa pour entrer dans les corps

de deux mille pourceaux, et que son commandement est exécuté à l'instant. Or, les possédés pourraient-ils sortir de leurs propres corps et entrer dans ceux de deux mille pourceaux? Ainsi, dans le sentiment de nos adversaires, le discours de Jésus-Christ devient tout à fait inexplicable et même d'une absurdité qui passe toute croyance.

On a voulu expliquer les paroles du Sauveur en cette occasion, comme celles des coperniciens, qui, tout en se conformant au langage vulgaire sur le mouvement du soleil, sont loin d'adopter les fausses idées qu'il suppose. Cet argument est beaucoup plus spécieux que solide. Premièrement, quoique Copernic se conformât dans les occasions ordinaires au langage reçu, il ne le faisait cependant pas toujours: quand il était avec ses disciples et dans la société des savants, il savait bien produire ses véritables pensées; tandis que Jésus-Christ et ses apôtres, dans toutes les circonstances, dans le commerce intime comme dans toutes les relations extérieures et publiques, dans les conversations les plus sérieuses et dans les écrits qu'ils ont composés pour nous servir d'instructions, ont toujours employé le même langage. Or, si, comme le veulent nos adversaires, ce langage eût été contraire aux idées qu'ils avaient dans l'esprit, comment n'auraient-ils jamais laissé échapper le moindre éclaircissement, surtout ayant eu plus de mille occasions de déclarer leurs véritables sentiments? Cette hypothèse, il faut en convenir, établirait un phénomène bien plus extraordinaire et bien plus incroyable pour la raison humaine que celui des possessions.

Secondement, personne s'avise-t-il jamais de parler un langage contraire aux idées qu'il a dans l'esprit, s'il n'y est forcé par quelque motif puissant? C'est ou la crainte de ne pas être compris ou les ménagements qu'on a à garder avec les personnes à qui on parle, ou bien enfin la persuasion où l'on est, qu'il n'importe en rien à la vérité qu'on se conforme au langage ordinaire. Or, aucune de ces raisons n'a pu porter le Sauveur à parler invariablement des démoniaques comme s'il les eût crus réellement possédés. Ce n'était pas assurément la crainte de ne pas être compris des Juifs; car, quoi de plus simple et de plus

aisé que de dire que les personnes qu'il guérissait n'étaient pas réellement possédées, mais seulement maniaques? Il ne fallait point inventer de nouvelles idées et des mots différents, puisque, selon nos adversaires, être possédé du démon ou être maniaque sont des expressions absolument synonymes. Ce n'était point non plus par ménagement pour les Juifs: JÉSUS-CHRIST a montré plus d'une fois qu'il ne craignait point d'attaquer les préjugés des hommes; il n'a pas épargné les pharisiens et les prêtres eux-mêmes. Enfin ce n'était point parce que cette erreur était indifférente à la saine doctrine. Nos adversaires, du moins, ne sauraient le prétendre sans se mettre en contradiction avec eux-mêmes, puisqu'ils ne cessent de se plaindre qu'on nourrit la superstition en soutenant la réalité des possessions, et qu'il faut absolument effacer cette tache des actions du Sauveur, pour qu'elles soient assorties à son divin caractère. Toute cette démonologie n'est, selon eux, qu'un reflet de l'idolâtrie qui nous représentait le DIEU du ciel abandonnant le gouvernement de cet univers à des génies subalternes, ce qui, disent-ils, est contraire au dogme de la Providence et à la doctrine de l'Évangile sur l'état des démons et des âmes des morts. Mais JÉSUS-CHRIST, qui était venu sur la terre pour flétrir la superstition et montrer la faiblesse de l'empire du démon, devait-il, par son langage, favoriser des idées aussi fausses? N'était-il pas obligé de déclarer à toute la terre que Satan n'avait aucun pouvoir sur les hommes; que tous les démons n'étaient que des êtres chimériques, créés par la superstition et l'ignorance; que tous les démoniaques n'étaient que des cerveaux malades, et les exorcistes juifs et païens que des dupes ou des imposteurs?

Troisièmement, si JÉSUS-CHRIST n'était pas obligé de délivrer les hommes de cet absurde préjugé, il était au moins de sa véracité divine de ne pas le confirmer, ni de l'enraciner encore plus fortement dans les esprits. Or, c'est cependant ce qu'il aurait fait, si les possessions n'étaient point réelles. Car, lorsque les scribes et les pharisiens l'accusent de chasser les démons par Béelzébub, il ne nie point qu'il exerce un pareil pouvoir; mais après leur avoir fait sentir l'absurdité d'une hypothèse où

Satan se combattrait lui-même, et avoir conclu que ce n'est pas par Béelzébub, mais par la puissance de DIEU qu'il chasse les démons, il tire immédiatement de ce pouvoir divin une preuve convaincante de la vérité de sa mission : *Porro si in digito* DEI *ejicio dæmonia, profecto pervenit in vos regnum* DEI (Luc, XI, 20). Or, JÉSUS-CHRIST pouvait-il appuyer sa mission sur une preuve entièrement fausse? Pouvait-il, pour s'accréditer, confirmer l'erreur et la superstition? devait-il donner du relief aux œuvres prétendues du démon, et nourrir ces faux préjugés que son ministère l'obligeait à déraciner? Donne-t-il le moins du monde à entendre qu'il ne fait en cette occasion qu'un simple argument *ad hominem?*

Mais pour faire toucher au doigt toute la fausseté de la supposition de nos adversaires, citons un autre exemple où JÉSUS-CHRIST, de lui-même et sans y être amené par aucun raisonnement antérieur des Juifs, donne encore l'expulsion des démons comme une preuve authentique de sa mission divine. Quelques pharisiens ayant essayé de l'intimider, en lui disant qu'Hérode le cherchait pour le mettre à mort, JÉSUS-CHRIST leur répondit : « Allez dire à ce renard : voici que je chasse les démons, et que je rends la santé aux malades ; aujourd'hui et demain, et dans trois jours je suis consommé (Luc, XIII, 32). On voit, en effet, par ces paroles que JÉSUS-CHRIST compte évidemment parmi les fonctions de son ministère, non-seulement la guérison des maladies, mais encore l'expulsion des démons. Ainsi, c'est par ces deux marques que les hommes doivent connaître qu'il est l'envoyé de DIEU. Or, rien ne l'obligeait en cette occasion à distinguer ces deux opérations merveilleuses, et à les donner l'une et l'autre comme les caractères de sa mission. La guérison des maladies suffisait abondamment pour la prouver ; l'expulsion des démons ne pouvait servir qu'à autoriser l'erreur, si les possessions en étaient une. Ainsi, il faut nécessairement dire que le Sauveur a autorisé l'erreur volontairement, sans nécessité, sans y être forcé par aucun raisonnement de ses adversaires.

Quatrièmement, JÉSUS-CHRIST n'aurait pas dû au moins con-

firmer dans cette erreur ses apôtres et ses disciples, pour qui il n'avait rien de caché, et à qui il ne devait pas les mêmes ménagements qu'à la multitude. Or, cependant la manière dont il leur a parlé, quand il leur a donné sa mission, a dû nécessairement les y confirmer, puisque, quand il envoya ses soixante-douze disciples, il leur donna non-seulement le pouvoir de guérir les maladies, mais encore celui de chasser les démons : *infirmos curate, dæmones ejicite* (Matth. x, 8). Et lorsqu'au moment de monter au ciel il envoie ses apôtres, il donne encore comme marque de leur mission et comme l'effet merveilleux de leur ministère, non-seulement les guérisons des maladies, mais encore l'expulsion des démons : *In nomine meo dæmonia ejicient, super ægros manus imponent et benè habebunt* (Marc, XVI, 18). Mais développons un peu la belle preuve que fournissent ces paroles : distinguer soigneusement le pouvoir de chasser les démons de celui de guérir les maladies ; après avoir conféré ce dernier pouvoir, conférer encore le premier ; donner l'un et l'autre pouvoir comme la marque de la mission de ses apôtres et de ses disciples, et comme devant être l'un et l'autre l'effet merveilleux de leur ministère, suppose évidemment que l'expulsion des démons n'est pas un pouvoir purement imaginaire, et qui doive être confondu avec la guérison des maladies. Or, c'est ce qu'a fait JÉSUS-CHRIST ; il a donné visiblement à entendre à ses apôtres que le pouvoir de chasser les démons était un pouvoir réel. Donc il les aurait confirmés dans l'erreur, si les possessions elles-mêmes n'étaient pas réelles. Telle est aussi l'idée qu'ont eue les apôtres de ce merveilleux pouvoir ; ils en ont parlé de la même manière, et l'ont exercé après lui. Saint Paul à Philippes et à Éphèse a chassé les démons. Comment peut-on regarder comme naturelle la connaissance qu'avait des choses cachées cette fille de Philippes, dont il est parlé dans les Actes des Apôtres (XVI, 16 et suiv.)? puisqu'un exorcisme pratiqué par saint Paul la lui fit perdre, au point que ses maîtres, se voyant privés du gain considérable qu'elle leur procurait, en prirent occasion de persécuter le saint apôtre.

Si des apôtres nous passons aux premiers âges de l'Église,

nous verrons tous les monuments les plus anciens déposer en faveur de la réalité des possessions.

D'abord, l'Église, dès les temps apostoliques, a établi un ordre ecclésiastique, celui d'exorciste, dont la fonction propre est de chasser les démons du corps des possédés; et cet ordre a persévéré jusqu'à nos jours. Ainsi, l'Église a cru dans tous les temps qu'il y avait des possédés, et que ses ministres avaient le pouvoir de les exorciser et d'en chasser les démons.

En second lieu, ce pouvoir était regardé comme si certain, que les apologistes de la religion n'ont pas craint de l'objecter aux païens comme une preuve irrécusable de l'impuissance des démons et de la vertu toute puissante du nom de DIEU. C'est ce qu'on peut voir dans l'apologie de saint Justin au sénat romain, et dans son dialogue contre Tryphon; dans saint Irénée, qui assure que les démons sont si infailliblement chassés du corps des énergumènes par la puissance de l'Église, que ceux qui en sont délivrés se convertissent à la foi; dans Tertullien, qui n'est pas moins formel en plusieurs endroits de ses ouvrages, et surtout dans son Apologétique, où nous lisons ce passage remarquable: « Qu'ici, devant vos tribunaux soit amené quelqu'un bien reconnu pour possédé du démon, et qu'un chrétien quel qu'il soit commande à cet esprit impur de parler; cet esprit de ténèbres avouera aussi véritablement alors qu'il n'est qu'un démon, qu'ailleurs il ose faussement se donner pour un dieu[1]. » Enfin, ces délivrances miraculeuses sont attestées par Minutius Félix, Origène, Eusèbe, Lactance, saint Athanase, saint Grégoire de Nazianze, saint Jérôme, saint Augustin, en un mot par tous les Pères.

Troisièmement, ces faits étaient si incontestables qu'ils ont été avoués par les plus grands ennemis du christianisme, par Julien l'Apostat, qui dit que JÉSUS n'a rien fait de mémorable, à moins qu'on ne veuille regarder comme de grands exploits d'avoir guéri les malades et chassé les démons. C'est ce qu'a-

[1] « Edatur hic aliquis sub tribunalibus vestris, quem dæmone agi constet; jussus a quolibet christiano spiritus ille, tam se dæmonem confitebitur de vero, quam alibi Deum de falso (*Apologet.* c. XXIII). »

vouait aussi le célèbre Volusien dans sa lettre à saint Augustin : « Les démons chassés, disait-il, les malades guéris, les morts ressuscités, étaient peu de chose pour un Dieu, puisque des hommes en ont fait autant. » Celse avouait lui-même que Jésus avait chassé les démons ; mais il prétendait, comme les Juifs du temps du Sauveur et les Juifs d'aujourd'hui, que c'était par Béelzébub qu'il opérait cette expulsion merveilleuse.

Quatrièmement, la réalité des possessions se prouve encore par une multitude de faits consignés dans les monuments ecclésiastiques et dans les histoires modernes, dont un certain nombre au moins est tellement constaté qu'on ne peut les nier sans tomber dans le plus impudent pyrrhonisme. Ajoutons que les phénomènes de ces possessions n'ont rien de commun avec ceux de la manie, de l'épilepsie, et autres affections extraordinaires. Il est vrai que les adversaires que nous combattons n'admettent généralement pas l'autorité de ces monuments ; mais il en est d'autres dont le témoignage ne devrait pas leur paraître suspect. Ainsi, Cudworth cite, entre plusieurs autres exemples de faits analogues, celui d'un possédé qui, au témoignage de Fernel, médecin de Henri II, et d'Ambroise Paré, protestant, parlait grec et latin sans jamais avoir appris ces deux langues. Le célèbre critique Leclerc, qu'on ne prendra jamais, sans doute, pour un esprit crédule, rapporte aussi plusieurs faits de ce genre dans sa *Bibliothèque choisie* (t. XIII). De là, Mosheim avoue qu'il ne saurait partager l'opinion de ceux qui prétendent que tous les monuments ecclésiastiques qui rapportent des histoires de démoniaques délivrés par les exorcismes des anciens chrétiens, sont controuvés et nullement authentiques. Le savant protestant ajoute que si cette opinion était une fois admise, on devrait craindre de voir non-seulement toute l'autorité de ces hommes vénérables qui ont vécu dans les premiers siècles du christianisme entièrement détruite, mais encore l'histoire de notre Sauveur lui-même tout à fait dénaturée, et souillée par des esprits profanes et corrupteurs : *Verum*[1] *etiam ad ipsam Ser-*

[1] J. L. Moshemius, apud. R. Cudworthi *Systema intellectuale*, t. II, p. 158, not. z; edit. secunda.

vatoris nostri historiam planè pervertendam et contaminandam profanis mentibus patefiat aditus.

Les preuves qui établissent la croyance en la réalité des possessions ont toujours paru si fortes et si évidentes, qu'il ne s'est jamais élevé un doute sur ce sujet, au point qu'il serait peut-être impossible de citer, jusqu'au moment de la réforme protestante, un seul interprète chrétien qui ait expliqué autrement le texte évangélique; et encore est-il vrai de dire, que, même depuis cette époque, la plupart des exégètes s'en tenaient toujours au sentiment des anciens. Ce n'est donc que depuis la naissance de la nouvelle exégèse que le rationalisme s'étant introduit dans le domaine de l'Écriture sainte, et ayant fait tous ses efforts pour en bannir jusqu'aux plus légères traces du surnaturalisme qui y domine dans toutes les parties, on n'a plus vu dans les démoniaques de l'Évangile que des hommes atteints de manie, d'épilepsie, d'hypocondrie et autres maladies extraordinaires. Le mal, comme nous l'avons déjà remarqué, n'a pas répandu seulement ses ravages parmi les protestants, dont les principes dogmatiques laissent aux croyances une grande latitude; il a même gagné plusieurs catholiques, dont le principal est le célèbre Jahn, un des critiques les plus remarquables qui aient écrit sur la Bible, mais dont la hardiesse et la témérité égalent le profond savoir. Il faut dire qu'il s'est d'autant plus efforcé d'établir son sentiment, qu'il ne le regardait comme opposé ni à l'Évangile ni à la doctrine de l'Église catholique. Ses talents et son érudition l'ont mis à même de faire valoir tout ce qui peut se dire en faveur de cette opinion; comme il n'a négligé aucun des arguments de ses devanciers, et que les critiques qui ont écrit après lui n'ont rien ajouté de nouveau, nous n'avons pas cru pouvoir mieux faire que de présenter un exposé de la théorie qu'il a développée dans son *Archéologie biblique*, et d'essayer de la réfuter, en prenant un à un ses divers arguments.

« 1. Jésus-Christ et les apôtres, dit donc notre antagoniste, ont dû attacher au mot *démon* le même sens qu'y attachaient les Juifs, les Grecs et les Romains; autrement ils n'eussent pas été compris de ces peuples auxquels ils s'adressaient. Or, ce mot



signifiait chez les Juifs, les Grecs et les Romains, non le *démon* proprement dit et tel que nous l'entendous dans le langage ordinaire, mais les âmes des morts qui, après avoir mené une vie criminelle qu'ils avaient finie d'une manière violente, étaient supposées venir sur la terre tourmenter les vivants. Cette croyance était évidemment une véritable erreur que Jésus-Christ et les apôtres n'ont jamais pu autoriser. Donc, ils n'ont pas cru que toutes ces possessions dont ils parlent fussent réelles, et on doit expliquer autrement leurs paroles. »

Jahn et tous ceux qui partagent son opinion insistent beaucoup sur cet argument; cependant, quoiqu'ils puissent dire, il s'en faut beaucoup qu'il soit péremptoire. D'abord, il est faux de dire que les Juifs, les Grecs et les Romains aient restreint le sens du mot *démon* aux seules âmes des morts. Ce mot signifiait en général parmi eux un génie soit bon soit malfaisant. La chose est si claire, que nous pourrions nous dispenser d'en fournir la preuve. Nous nous bornerons donc à rapporter les témoignages de deux lexicographes dont l'autorité est généralement reconnue, surtout parmi nos adversaires. Schleusner, dans son Dictionnaire du Nouveau Testament, dit que *daïmôn* (δαίμων) signifie chez les auteurs profanes tantôt un dieu ou une déesse, et tantôt un génie puissant, envoyé par les dieux. Ce savant appule son assertion sur l'autorité d'Homère et de Pindare[1]. Il en est de même de *daïmonium* (δαιμόνιον); il signifie, selon lui, ou un être divin, ou un génie puissant, inférieur aux dieux, mais supérieur aux héros, et qui approche beaucoup de la divinité; et encore ici Schleusner indique plusieurs passages des auteurs profanes en faveur de ce qu'il avance[2]. Bretschneider n'est ni moins positif ni moins formel dans son *Lexicon manuale N. T.* Or, son témoignage est d'autant plus précieux, qu'il considère la croyance aux démoniaques de l'Évangile comme une superstition des Juifs. On a pu donner quelquefois le nom

[1] Homer. *Iliad.* XIX, 188. Pindar. *Olymp.* XIX, p. 5.

[2] Jambl. *Vit. Pythagor.* c. xxi, 81, edit. Kusteri. On peut voir encore d'autres témoignages dans Cudworth, *Systema intellectuale*, t. I, c. iv, n. 301.

de *démon* aux âmes des morts, qu'on regardait comme des génies malfaisants; mais c'est une erreur historique que de prétendre que, surtout chez les Juifs, il ait été restreint à cet unique sens. Le diable étant un esprit puissant et malfaisant, on conçoit comment les Juifs hellénistes ont pu lui donner le nom de *démon*.

En second lieu, il est très-certain que les auteurs sacrés n'ont point restreint le mot *démon* aux seules âmes des morts; il n'y a dans le Nouveau Testament aucun passage d'où on puisse le conclure. Aussi, ni Schleusner, ni Bretschneider, que nous venons de citer, n'ont-ils donné ce sens à un seul des endroits où il s'y trouve employé. Bien plus, il y a dans les Évangiles des passages qui supposent évidemment qu'il s'agit de démons proprement dits, puisqu'on suppose que Béelzébub était le prince des démons que Jésus-Christ chassait (Luc, xi, 15), que Satan tombait du ciel lorsque les soixante-douze disciples chassaient ces mauvais esprits (Luc, x, 17, 18); puisque le Sauveur dit de la femme courbée qu'elle était liée par Satan (Luc, xiii, 16); et que saint Luc, dans les Actes des Apôtres (x, 38), assure, en parlant de ces possédés, qu'ils étaient tourmentés par le diable (ὑπὸ τοῦ διαβόλου). Or, nous avons montré plus haut que le mot grec *diabolos*, lorsqu'il est précédé de l'article déterminatif, signifie toujours, aussi bien que *Satan*, le démon proprement dit.

Troisièmement, on ne peut mieux juger du sens que les écrivains du Nouveau Testament ont attaché au mot *démon* que par le sentiment de l'Église primitive et de la tradition. Or, l'Église primitive et la tradition n'ont jamais cru que les démoniaques de l'Évangile fussent possédés par les âmes des morts, mais uniquement par les démons proprement dits. On a bien prétendu que quelques pères de l'Église avaient eu cette opinion, mais c'est à tort; ils ont pu dire, avec saint Justin, que tel était le sentiment des païens, mais ils ne l'ont jamais donné comme leur appartenant; car, dans une multitude d'endroits de leurs ouvrages, ils s'expriment trop clairement en faveur des démons proprement dits, pour qu'il soit possible de leur attribuer cette opinion absurde.

2. Il n'y a rien dans les affections des démoniaques qui indique nécessairement une possession diabolique réelle; tous leurs symptômes peuvent, au contraire, s'expliquer aisément par des maladies purement naturelles, telles que la manie, l'épilepsie, l'hypocondrie et autres affections de ce genre. Les possédés de Gérasa (Matth. VIII, 28 et suiv.; Marc, V, 1-20; Luc, VIII, 27 et suiv.) avaient tous les symptômes de la manie misanthropique; ils fuyaient la compagnie des hommes, habitaient dans les tombeaux, brisaient les chaînes dont on voulait les lier; ils poussaient des cris effrayants; ce qui, selon les médecins, convient parfaitement aux maniaques de cette espèce. Le lunatique dont parlent saint Matthieu (XVII, 15) et saint Luc (IX, 36) avait toutes les affections de l'épilepsie. Il éprouvait des convulsions de tout le corps, criait tout à coup, répandait de l'écume, tombait dans l'eau et dans le feu, se sentait tourmenté aux changements de la lune, puisqu'on lui donne le nom de lunatique. Or, disent nos adversaires, toutes ces affections sont, selon les médecins, celles de l'épilepsie naturelle. La jeune fille possédée d'un esprit de python, dont il est parlé dans les Actes des Apôtres (XVI, 16), était atteinte d'une hallucination pieuse qui la faisait prophétiser. Cicéron nous assure que les insensés étaient dans l'usage de prophétiser et de gagner même beaucoup d'argent par ce moyen. Les possédés sourds et aveugles, dont il est parlé dans l'Évangile, peuvent n'avoir été que des épileptiques, puisque, selon le docteur Esquirol, l'épilepsie produit quelquefois le mutisme et la surdité. De même, la femme courbée peut aussi n'avoir été qu'une épileptique, parce que c'est le propre de l'épilepsie de courber le corps et d'amener avec elle plusieurs dérangements physiques. Ainsi, il n'y a dans les démoniaques aucun symptôme qu'on ne puisse expliquer d'une manière naturelle et d'après les principes de la médecine; et, par conséquent, on ne doit nullement recourir pour les expliquer à l'opération du démon.

Nous avons plusieurs réponses à opposer à cette objection. D'abord, quand nous accorderions que les symptômes qui se manifestaient dans les démoniaques de l'Évangile sont absolu-

ment les mêmes que ceux des maniaques et des épileptiques, nos adversaires ne gagneraient rien à cette espèce de concession; car ils n'auraient aucun droit d'en conclure que ces maladies ne peuvent venir du démon; puisque ce malin esprit, ayant le pouvoir d'agir sur la matière, peut absolument en avoir été la cause. Nous savons de plus, par le témoignage infaillible de Jésus-Christ et des évangélistes, que ces symptômes, quelque naturels qu'on les suppose, venaient de l'opération du démon; puisque, comme nous l'avons déjà montré, les paroles des démoniaques sont inexplicables dans toute autre hypothèse, et que l'exemple des coperniciens ne saurait être allégué pour en donner une explication convenable.

Nous répondons encore qu'il n'est pas certain qu'on puisse expliquer naturellement tout ce que l'Évangile nous dit des démoniaques. Il est dit, par exemple, que lorsque Jésus aborda au pays des Géraséniens, deux possédés sortirent des cavernes et vinrent à sa rencontre, en criant : Jésus, *fils de* Dieu, *êtes-vous venu ici pour nous tourmenter avant le temps* (Matth. VIII, 28, 29)? Nous le demandons à nos adversaires : comment ces hommes, qui habitaient un pays où Jésus n'était jamais allé, ont-ils pu le reconnaître aussitôt pour le fils de Dieu? Assurément ce n'a pas été par aucune voie naturelle; car autrement ils auraient eu plus de pénétration que les prêtres et toute la synagogue. Remarquons que ces démoniaques se plaignent à Jésus-Christ de ce qu'il vient les tourmenter avant le temps; plainte qui ne peut venir de ces malheureux eux-mêmes qui réclamaient son secours, mais qui venait, sans contredit, des démons qui les possédaient et qui redoutaient la divine puissance de Jésus-Christ.

Ajoutons que les démons qui possédaient ces malheureux démoniaques demandent à Jésus-Christ qu'il leur permette d'entrer dans le corps de deux mille pourceaux qui paissaient aux environs; et que le Sauveur le leur ayant permis, ils sortent aussitôt du corps de ces deux hommes pour entrer dans celui de ces animaux, et sur-le-champ tout le troupeau se précipite dans la mer. Voilà certainement un phénomène qu'il est impossible d'expliquer naturellement, et contre lequel tous les

efforts des rationalistes viendront infailliblement échouer. Car, si ce n'est pas le démon qui sort, ce doit être ou la manie ou les maniaques eux-mêmes. Si c'est la manie, comment peut-elle se communiquer à deux mille pourceaux? Quant à la seconde hypothèse, elle est d'une absurdité qui révolte le bon sens. En effet, les maniaques peuvent-ils sortir de leur propre corps, et entrer dans celui des pourceaux? Pour se débarrasser de ce passage, Jahn dit que ce sont les deux possédés qui, s'étant jetés sur les pourceaux par l'effet de leur manie, les précipitèrent dans l'eau; mais, alors, que deviennent les paroles de l'Évangile: *At illi* (dæmones) *exeuntes, abierunt in porcos, et ecce impetu abiit totus grex per præceps in mare, et mortui sunt in aquis* (Matth. VIII, 32)? paroles qui indiquent clairement que ce ne sont pas les maniaques, mais les démons dont ils étaient possédés, qui entrèrent dans les pourceaux. De plus, entrer dans les pourceaux et se jeter extérieurement sur eux, sont des expressions bien différentes. Si nous soutenions, nous, que deux hommes ont précipité deux mille pourceaux dans la mer, les mythologues ne manqueraient point de s'écrier que c'est une fiction poétique, vu que la chose est en dehors de toute vraisemblance. Winer dit, à la vérité, qu'il n'y a eu qu'une partie du troupeau qui fut précipitée dans les eaux[1]; mais son assertion est contraire à l'Évangile, qui dit expressément que tout le troupeau, qui contenait deux mille pourceaux, fut précipité.

Ajoutons que c'est sans fondement qu'on prétend expliquer toutes les affections des démoniaques de l'Évangile par la manie ou par l'épilepsie; car on nous parle de quelques-uns qui étaient sourds et muets; or, le mutisme et la surdité ne sont point les effets ordinaires de la manie et de l'épilepsie; nous trouvons, au contraire, des hommes très-intelligents parmi les sourds et les muets, et capables d'acquérir des connaissances dans les hautes sciences. Parmi les nombreux sourds et muets qu'on voit dans les maisons où on les instruit, nous ne trouvons ni mania-

[1] Voy. son *Dictionnaire de la Bible* à l'article BESESSENE, c'est-à-dire *possédés*.

ques ni épileptiques. L'épilepsie peut, sans doute, dans ses plus violents accès, priver de l'usage de la parole et occasionner quelques désordres dans le corps; mais il y a loin de là à un état fixe et permanent de mutisme et de surdité, tel qu'était celui des sourds et des muets dont parle l'Évangile. La femme courbée, dont il est fait mention dans saint Luc, ne l'était point devenue par un paroxysme épileptique, qui ne dure que pendant l'accès, puisque cet état persévérait depuis dix-huit ans. Ainsi, c'est sans raison qu'on prétend que tous les démoniaques de l'Évangile étaient maniaques ou épileptiques.

3. Au temps de Jésus-Christ et des apôtres, poursuivent nos adversaires, les expressions *être possédé du démon, être délivré du démon*, n'avaient d'autre sens que celui d'être atteint de manie et en être guéri; les médecins, qui regardaient cette maladie comme naturelle, se conformaient à ce langage; donc, Jésus-Christ et ses apôtres, en guérissant cette maladie, ont pu aussi s'y conformer, quoiqu'ils ne pensassent pas qu'elle vint de la possession du démon; par conséquent, on ne peut pas inférer de leurs paroles la réalité des possessions.

Nos adversaires sont entièrement dans le faux. D'abord, prétendre que ces expressions n'indiquent qu'une maladie purement naturelle, c'est aller contre toute vérité. Il est certain, au contraire, qu'on s'en servait exclusivement pour exprimer qu'un mauvais génie était l'auteur de la maladie. L'objection suppose que, d'après l'usage commun du discours, ces expressions n'emportaient pas plus l'existence du démon, que ces paroles *Bacchum bibere, Cererem manducare*, dont on se sert quelquefois, n'expriment la présence de Bacchus et de Cérès; car ce sont les exemples qu'apporte Jahn. Or, il est absolument faux de dire que les Juifs et les païens, en disant qu'un homme était possédé du démon, ne voulussent pas exprimer la présence réelle du démon sur le corps de cet homme; puisque, selon nos adversaires, c'était alors l'opinion commune. Donc, ces paroles, selon l'acception générale, exprimaient la présence réelle des démons; donc, Jésus-Christ et ses apôtres, qui s'en sont servis sans aucun correctif, ont voulu exprimer une possession réelle.

On ne peut rien conclure de l'exemple des médecins, qui regardaient ces maladies comme naturelles, puisqu'on ne sait ni les expressions dont ils se servaient en en parlant, ni les idées qu'ils y attachaient. S'ils regardaient effectivement ces maladies comme purement naturelles, ils avaient tort de dire qu'elles venaient du démon, et ils ne devaient surtout rien ajouter qui confirmât les hommes dans cette erreur. Mais, quoi qu'il en soit de leur langage en ces occasions, il est du moins bien certain que JÉSUS-CHRIST ne devait point se conformer à un langage qui exprimait une croyance superstitieuse qu'il était obligé de corriger. Il devait surtout ne rien ajouter qui pût confirmer les hommes dans cette erreur. Or, c'est cependant ce qu'il aurait fait, si les possessions n'étaient pas réelles, puisqu'il parlait au démon, conjurait le démon, lui commandait de sortir du corps du possédé; et les évangélistes ajoutent de leur côté que le démon, obéissant à sa voix, sortait du corps du possédé. Il suit évidemment de ces considérations que JÉSUS-CHRIST et les apôtres ont confirmé par leurs paroles et leur doctrine cette démonologie, qui, selon Jahn, était une branche de l'idolâtrie.

4. On ne doit pas prendre à la lettre les paroles de JÉSUS-CHRIST et des apôtres sur les possessions, s'ils indiquent clairement qu'ils ne les considèrent que comme des maladies. Or c'est ce qu'on peut montrer par plusieurs passages du Nouveau Testament : 1° Ils mettent toutes les maladies au rang des possessions : *Sanando omnes oppressos à diabolo* (Act. X, 38). 2° Ils appellent guérison la délivrance des possédés. 3° Ce que saint Marc appelle démon, saint Matthieu l'appelle maladie. 4° Saint Jean, quoiqu'il parle souvent des personnes guéries par le Sauveur, ne parle jamais des démoniaques : preuve qu'il les range dans la classe des malades. 5° Lorsque l'apôtre saint Paul fait l'exposé des dons surnaturels accordés aux premiers fidèles, il ne parle nullement du pouvoir de chasser les démons; preuve évidente qu'il range aussi les possessions dans la classe des maladies naturelles. D'après ces passages, on voit clairement que dans le langage des écrivains sacrés, les possessions ne sont que des maladies; par conséquent, quand ils disent que JÉSUS

chassait les démons, ils ne veulent dire autre chose, sinon qu'il les guérissait de leurs maladies; et en cela ils ne faisaient que se conformer au langage reçu.

Nous avouons sans peine que les possessions diaboliques accompagnées de désordres qui troublent l'âme et le corps sont des espèces de maladies, et qu'elles peuvent être rangées dans leur catégorie. L'Église elle-même, qui croit sans aucun doute aux possessions, appelle dans les prières de l'ordination les exorcistes des médecins, et suppose qu'ils opèrent des guérisons. Et en effet plusieurs des symptômes extérieurs des démoniaques ressemblant beaucoup à ceux de quelques maladies, on peut considérer ces possédés comme atteints de maladies dont le principe est le démon. Ainsi tous les passages dans lesquels on range les démoniaques parmi les malades, où l'on dit que les démoniaques sont guéris, où en parlant d'un possédé, on dit qu'il est malade, ne prouvent absolument rien contre la thèse que nous soutenons, ni absolument rien en faveur de celle de nos adversaires. On peut dire qu'être possédé, c'est être malade; mais nullement qu'être simplement malade, c'est être possédé du démon. Il est certain du moins qu'on ne trouve cette proposition dans aucun écrivain sacré, et que parmi les textes allégués par Jahn, il n'en est pas un seul qui puisse légitimement la prouver. Quant au passage des Actes des Apôtres (x, 38) où on lit que Jésus est venu faisant du bien, et guérissant tous ceux qui étaient tourmentés par le diable, il ne la prouve point efficacement; puisque saint Pierre, auteur de cette réflexion, ne comprend pas nécessairement tous les malades guéris par Jésus-Christ, mais simplement tous les possédés. Nous pouvons, nous, au contraire, prouver jusqu'à l'évidence, par plusieurs textes, que les évangélistes distinguaient positivement et clairement les possédés des simples malades : « Il leur donna, dit saint Matthieu, puissance sur les esprits impurs pour les chasser, et pour guérir toutes sortes de langueurs et d'infirmités (x, 1). » Saint Marc n'est pas moins précis : « Il guérit, dit-il, plusieurs personnes de diverses maladies, et il chassa plusieurs démons, mais il ne leur permettait pas de parler.

parce qu'ils savaient qui il était (I, 34). » Enfin, pour nous borner dans nos citations, nous n'en rapporterons plus qu'une: « Ils étaient venus, dit saint Luc, pour l'entendre et pour être guéris de leurs maladies, parmi lesquels il y en avait aussi qui étaient possédés d'esprits impurs, et ils étaient guéris (VI, 18). » L'autorité de ces textes est irrécusable. Jahn lui-même a été forcé de convenir que les deux pouvoirs, celui de guérir des maladies ordinaires et celui de chasser les démons des possédés. sont incontestablement distingués par JÉSUS-CHRIST et ses apôtres; mais s'il a bien senti cette difficulté, il n'y a guère satisfait, puisqu'il s'est contenté de répondre que les maladies des démoniaques étaient seulement la manie et l'épilepsie. Notre-Seigneur a dû les distinguer des autres maladies; mais alors être simplement malade n'est plus l'équivalent d'être possédé du démon, ce que les arguments de Jahn tendaient à établir; et de plus, s'il prétend qu'il n'y a que la manie et l'épilepsie qui soient synonymes des possessions évangéliques, il se jette dans un autre inconvénient, puisqu'il lui faudra soutenir que tous les démoniaques de l'Évangile étaient des maniaques ou des épileptiques; supposition d'autant plus impossible, que les évangélistes nous parlent de démoniaques simplement sourds et muets, dont l'infirmité est différente de la manie et de l'épilepsie. Pour se tirer d'embarras, Jahn prétend que les sourds et muets sont ordinairement maniaques; réponse ridicule et abondamment réfutée par l'exemple de tant de sourds et muets qui sont susceptibles d'une éducation complète, et qui rentrent après de longues études dans la société avec des facultés intellectuelles qui ne le cèdent pas à celles des autres hommes. De son côté, Winer répond que les possédés sourds et muets pouvaient être épileptiques, parce que l'épilepsie produit parfois le mutisme et la surdité; sans doute, l'épilepsie dans le temps des accès peut ôter pour quelques moments l'usage de l'ouïe et de la parole, mais elle ne produit pas un état de surdité et de mutisme permanent, comme c'est le cas des sourds et muets de l'Évangile. Enfin, quand il serait vrai que les démoniaques de l'Évangile ne sont que des maniaques et des épileptiques, il faudrait toujours

dire que cette manie et cette épilepsie viennent de la possession du démon, puisque JÉSUS-CHRIST admet si clairement cette possession diabolique, qu'il donne l'expulsion des démons comme un caractère de son divin ministère; et que son langage en ces occasions est tout à fait inexplicable et indigne de lui, s'il n'y a pas de possession réelle. Le seul fait du renvoi des démons dans les corps de deux mille pourceaux, suffit seul pour renverser toute la théorie de Jahn et de ses partisans.

5. Pour prouver la réalité des possessions évangéliques, disent nos adversaires, on allègue le témoignage des Pères de l'Église et l'ordination des exorcistes; mais ces deux autorités ne sauraient être de quelque poids dans cette question. D'abord le témoignage des docteurs de l'Église n'est nullement unanime; et de plus, il n'a pas pour objet un point qui concerne la foi ou les mœurs. Quant à l'ordination des exorcistes, ce n'est qu'une pratique de l'Église qui, selon le Père Véron dans sa Règle de la foi, peut être appuyée sur une opinion simplement probable, et n'est point immuable comme la foi.

Cette objection porte à faux dans toutes ses parties. D'abord il n'est pas vrai de dire que le témoignage des Pères n'est pas unanime; car pourrait-on en citer un seul qui ait enseigné que les possessions de l'Évangile ne furent que des maladies purement naturelles, auxquelles le démon n'eut point de part? De plus, l'objet de ce témoignage n'est point étranger à la foi, puisqu'il a rapport à un miracle que JÉSUS-CHRIST a donné comme un des caractères de sa mission, et que les anciens apologistes de la religion chrétienne l'ont allégué aux païens comme une des preuves du christianisme. Enfin, si ces saints docteurs avaient eu sur les démoniaques de l'Évangile les sentiments que nos adversaires leur prêtent, ils se trouveraient opposés à la doctrine de la Providence, telle que l'Église nous l'enseigne.

Il n'est pas plus vrai de dire que l'ordination des exorcistes n'est qu'une simple pratique de discipline qui peut n'être basée que sur une opinion simplement probable, et qui dans tous les cas n'est point invariable comme la foi elle-même. Cette ordination est un rite sacré, un ordre saint, par lequel l'Église uni-

verselle fait profession de conférer à ses ministres un pouvoir surnaturel. Or un pareil rite ne peut être fondé sur l'erreur ; car n'est-ce pas professer l'erreur que de déclarer par le rite le plus solennel qu'on donne un pouvoir tout à fait chimérique et opposé même, selon Jahn, à la saine doctrine de la Providence? L'Église déclare son sentiment, non seulement par ses décisions, mais encore par ses pratiques. Ainsi l'Église a de tout temps baptisé les petits enfants, et saint Augustin concluait de cette pratique, contre Pélage, l'existence du péché originel ; l'Église était encore dans l'usage de demander le secours de Dieu pour toutes les actions chrétiennes, d'où saint Augustin concluait encore, contre les pélagiens et les semipélagiens, que la grâce était nécessaire pour toutes les actions. L'Église était aussi dans l'usage de ne jamais rebaptiser ceux qui l'avaient été par les hérétiques, et c'est de là que les Pères ont conclu la validité de leur baptême. De même, puisque l'Église, depuis les premiers temps, est dans l'usage de donner à ses exorcistes le pouvoir de chasser les démons, nous devons conclure que ce pouvoir existe réellement. Il n'y a que l'esprit du protestantisme, ou plutôt du rationalisme, qui puisse faire hésiter sur des principes aussi incontestables.

6. Un sixième argument que l'on fait valoir contre les possessions, c'est que si Jésus-Christ et les apôtres en avaient admis la réalité, ils auraient contredit leur propre doctrine, puisque toute cette démonologie est contraire aux idées qu'ils nous donnent de la Providence; qu'elle est comme une branche de l'idolâtrie païenne, qui abandonnait à des génies subalternes le gouvernement de cet univers. En outre, tous ces démons n'étant que les âmes des morts, qui, d'après l'opinion commune, revenaient obséder les vivants, étaient par conséquent des êtres chimériques, dont les écrivains sacrés n'ont jamais pu admettre l'existence; d'autant plus que les âmes des méchants, étant retenues dans les enfers, ne peuvent point revenir sur la terre pour tourmenter les vivants. Si donc ils n'ont pas expressément condamné cette superstition, s'ils se sont conformés en ce point au langage vulgaire, c'est que cette superstition se trouvait suffi-

samment réfutée par leur doctrine et par les cures naturelles que les médecins faisaient tous les jours de ces prétendues possessions. Une réfutation plus expresse eût été inutile dans un temps où ce préjugé, profondément enraciné, dominait tous les esprits; et elle eût inévitablement entraîné les apôtres dans des disputes interminables, qui les auraient détournés de la prédication de l'Évangile, objet et but principal de leur mission.

Mais l'intervention des démons dans le monde n'est point opposée à la doctrine de la Providence, puisque ces esprits impurs ne peuvent rien opérer sans la permission de DIEU, qui sait faire servir leur malice à l'accomplissement de ses desseins, comme nous l'avons déjà montré. En second lieu, cette croyance ne tire nullement son origine des idées païennes de l'idolâtrie, qui donnait à ses dieux subalternes une puissance bien plus indépendante que celle que nous accordons au démon. Elle vient plutôt de la Révélation, qui nous apprend l'existence de cet esprit de malice qui a séduit nos premiers parents, qui tente continuellement les hommes, qui, selon l'expression de l'apôtre saint Pierre, *rôde autour de nous comme un lion rugissant, pour nous dévorer* (I Petr. v, 8), qui a affligé le saint homme Job de tant de maux, qui a osé tenter le Fils de DIEU lui-même, enfin qui, selon saint Jean (Apocal. XII, 4), est l'auteur de l'idolâtrie. Il faut nier tout l'Ancien Testament et surtout le Nouveau, pour prétendre que le démon n'a aucune action dans le monde. Ajoutons qu'il n'est point vrai de dire que les démons admis par les Juifs et les apôtres ne sont que les âmes des morts; nous avons déjà réfuté cet absurde paradoxe de Jahn; il serait inutile et entièrement superflu d'y revenir. Enfin, si l'intervention des démons dans les choses de ce monde était contraire à la doctrine de la Providence, et entachée du vice de l'idolâtrie, JÉSUS-CHRIST et les apôtres auraient-ils jamais pu la supposer, et surtout la confirmer positivement dans leurs discours? Ils auraient dû au contraire la condamner ouvertement, et purger ainsi la religion d'une superstition aussi criminelle. Le Sauveur a reproché aux Juifs des erreurs bien moins considérables, et combattu des préjugés bien plus enracinés. La crainte des oppo-

sitions ne lui a jamais fait sacrifier au respect humain les intérêts de la vérité qu'il était venu enseigner aux hommes.

On voit par cette discussion combien tous les arguments de Jahn sont peu solides et peu concluants; il en est encore deux sur lesquels le savant critique n'a pas fort insisté; mais comme pourtant la plupart des adversaires des possessions évangéliques ne cessent de les reproduire, nous allons essayer d'y répondre.

7. Si les possessions étaient réelles, nous dit-on, on devrait trouver des traces de leur existence dans tous les temps, dans tous les lieux, et par rapport à toutes sortes de personnes. Or, il est facile de remarquer que ces prétendues possessions n'ont lieu que dans les temps d'ignorance, où la superstition domine, et que sur des personnes d'un esprit faible qui éprouvent quelques atteintes de mélancolie ou d'autres maladies qui affectent le cerveau, les entrailles et les parties nobles; ce qui est assurément une preuve évidente que ces possessions viennent plutôt du tempérament que de l'opération du démon.

Il y a dans cette objection un vice de raisonnement qui en détruit toute la valeur et toute la force que nos adversaires y supposent. En effet, les possessions pourraient être réelles, sans pour cela qu'elles dussent avoir lieu dans tous les temps et dans tous les lieux; car elles ne sont pas des résultats nécessaires des lois générales; elles ne dépendent que des règlements particuliers (qu'on nous passe ce mot) de la divine Providence; elles ne sont soumises finalement qu'à la volonté particulière de Dieu, qui, selon les desseins de sa sagesse, permet à cet esprit malfaisant de tourmenter les hommes, soit pour punir leurs crimes, soit pour éprouver leurs vertus, soit enfin pour triompher avec plus d'éclat de cet ange apostat qui a voulu lui disputer au ciel et sur la terre l'honneur de la divinité. Nous n'ignorons pas que l'incrédulité sourit de pitié à ces réflexions, mais elles n'en sont ni moins certaines ni moins justes, puisqu'elles font la base de l'économie générale de la religion révélée; et que sans cette doctrine le christianisme aussi bien que le judaïsme devient le

fait le plus inconcevable pour l'esprit de l'homme, et le problème le plus insoluble pour la raison humaine; fait et phénomène qu'on ne saurait nier; ils sont l'un et l'autre sous nos yeux.

Prétendre que les possessions véritables se multiplient à proportion de l'ignorance et de la superstition des hommes, et que les démoniaques sont tous des personnes d'un esprit faible ou qui ont le cerveau dérangé, c'est une assertion gratuite, et que ses auteurs seraient bien en peine de prouver. Cela est vrai sans doute des possessions fausses; puisque plus on est ignorant et superstitieux, plus on est disposé à attribuer au démon ce qui n'est que l'effet d'une maladie naturelle dont on ignore la cause; et l'expérience montre en effet alors que ces prétendues possessions, qui au fond ne sont que de simples maladies, ne se trouvent effectivement que chez des cerveaux faibles ou dérangés. Mais quant aux possessions réelles, elles sont indépendantes des siècles d'ignorance et de superstition. Elles avaient lieu au siècle d'Auguste, au temps des apôtres éclairés par l'Esprit saint et JÉSUS-CHRIST: la sagesse éternelle les a regardées comme réelles. Elles ont continué dans les quatre premiers siècles de l'Église, dans le siècle des Basile, des Jean Chrysostome, des Jérôme et des Augustin, qui n'ont pas fait difficulté de les admettre. Enfin l'histoire nous en offre des exemples même dans ces derniers temps; il est vrai que nos adversaires en contestent l'authenticité, mais où sont les preuves qui justifient leurs dénégations? Ils refusent de croire au témoignage des auteurs les plus respectables, et il faut que nous les croyons, nous, sur leur simple parole.

Évidemment il n'y a là ni justice ni équité, et il faut qu'une cause soit bien mauvaise quand, pour la soutenir, on est obligé de recourir à de pareils moyens de défense.

8. Enfin, disent nos adversaires, si on admet la vérité et la réalité des possessions évangéliques, on n'expliquera pas aisément comment il se fait que la Judée était pleine de démoniaques au temps du Sauveur, et que dans notre siècle ils ont entièrement disparu; tandis que si on suppose que ces pré-

tendus démoniaques étaient simplement des hommes atteints de certaines maladies extraordinaires, la chose s'explique tout naturellement. Il s'est trouvé un grand nombre de démoniaques au temps de JÉSUS-CHRIST parce qu'alors on attribuait toutes les maladies au démon. Les possédés ont disparu de notre siècle, parce que, plus instruits dans la physiologie, nous avons reconnu que toutes ces prétendues possessions n'étaient que des maladies naturelles.

Les adversaires des possessions évangéliques en exagèrent par trop le nombre ; ceux qui ont pris la peine de les compter n'en ont pas trouvé plus de six exemples dans tout le Nouveau Testament. Mais accordons qu'il y en ait réellement eu un plus grand nombre au temps où le Sauveur est venu sur la terre, les raisons de le justifier ne nous manqueront pas. D'abord on peut légitimement supposer que DIEU voulait par là punir les Juifs avec éclat de la corruption affreuse où ils s'étaient volontairement plongés, et leur montrer sensiblement le besoin extrême qu'ils avaient d'un libérateur qui les affranchît non pas du joug des Romains, les seuls ennemis qu'ils redoutaient, mais de l'esclavage où les tenaient les principautés des ténèbres. Remarquons qu'un pareil châtiment était d'autant plus convenable pour les Juifs, qu'ils s'étaient, pour ainsi dire, livrés au démon par la passion effrénée qu'ils avaient conçue pour la magie, vice qui leur a été si souvent reproché par les prophètes. Ajoutons que l'obsession des démons était un moyen très-efficace de désabuser cette foule de sadducéens et d'épicuriens qui, malgré leur audace à nier l'existence des esprits, occupaient néanmoins alors les premières charges de l'état et de l'Église.

En outre, une des fins principales de la venue du Fils de DIEU était de convaincre les hommes de l'impuissance et de la réprobation de ces malheureux esprits, qui avaient séduit les hommes jusqu'à obtenir de leur part des adorations qui ne sont dues qu'à la Divinité. Or, quel moyen plus propre à cette fin que de permettre à ces esprits malfaisants d'entrer dans le corps de quelques hommes, et ensuite de les chasser avec empire, et de

les faire rentrer malgré eux dans l'abîme d'où ils étaient sortis?

Quatrièmement, JÉSUS-CHRIST était venu sur la terre pour détruire les œuvres du diable, pour le vaincre et le traîner attaché à son char de triomphe. Il est vrai que c'était sur la croix qu'il devait détruire celui qui avait l'empire de la mort; mais il convenait que quelques victoires préludassent à cette entière défaite, qu'il chassât visiblement le démon des corps, pour montrer qu'il avait le pouvoir de le chasser des âmes. Il entrait dans les plans divins que le démon servît à la gloire de JÉSUS-CHRIST, et fournît une des plus éclatantes preuves de sa divinité; or, tel a été l'effet des possessions de l'Évangile. Quelle gloire pour le Fils de DIEU de voir les démons, malgré leur puissance, tremblant, s'agitant à sa seule présence, faisant pour lui résister d'inutiles efforts, forcés de le prier de ne pas les tourmenter avant le temps, contraints de le confesser de leurs bouches impures, et ensuite obligés de se taire, comme n'étant pas dignes de célébrer sa sainteté, enfin sortant à ses moindres ordres et se précipitant dans l'abîme, qui est leur véritable place.

Quant à l'assertion de nos adversaires que les possessions ont disparu aujourd'hui, elle est avancée un peu légèrement. En effet, il peut se faire que certaines maladies extraordinaires, dont les médecins les plus habiles ne connaissent ni la cause ni le remède, viennent de cet esprit malfaisant, à qui DIEU lâche, pour ainsi dire, les rênes, afin d'accomplir les desseins de sa justice. N'est-il point permis de supposer encore que le démon soit la première cause de certaines maladies qui dans leurs effets paraissent naturelles, et qui cèdent même à des remèdes humains? DIEU peut absolument laisser au démon le pouvoir d'en affliger les hommes.

Mais dans le cas même où il serait dûment constaté qu'il n'existe absolument plus de démoniaques aujourd'hui, on n'aurait, en bonne critique, aucun droit d'en conclure qu'il n'y en a jamais eu. Car, enfin, avons-nous pénétré dans les conseils de DIEU, pour juger s'il a eu ou non des motifs suffisants de permettre les possessions diaboliques pendant un certain temps, et de les faire cesser ensuite? Nos adversaires, comme on vient

de le voir, prétendent qu'on n'en trouve que dans des temps d'ignorance où la superstition dominait. Or, même au point de vue purement humanitaire, l'Être souverain a pu précisément permettre ces possessions, parce qu'elles étaient en parfaite harmonie avec l'état dans lequel se trouvait la société pendant toute la période où elles ont existé, et ne les plus souffrir depuis que la raison humaine, qui, conformément à ses destinées, chemine toujours et sans jamais s'arrêter dans sa voie de perfectibilité, étant arrivée à un degré de développement suffisant, n'a plus eu besoin de ces petits moyens, qui ne peuvent convenir qu'à un peuple qui est encore enveloppé dans les langes de sa première enfance. C'est même une conséquence inévitable des principes fondamentaux des *progressistes* ou partisans du progrès illimité ; car on a beau nier les faits parce qu'ils gênent et embarrassent, l'histoire, l'impitoyable histoire est là qui les présente sans cesse environnés d'une lumière si éclatante, que lors même qu'on ferme les yeux pour ne pas la voir, on en sent infailliblement au moins la vive chaleur.

§ III. *De la réalité des possessions en particulier.*

Après avoir envisagé sous un point de vue général les possessions diaboliques dont il est parlé dans l'Évangile, nous croyons devoir les reprendre l'une après l'autre, en suivant l'ordre des évangélistes; ce qui nous permettra de fournir en faveur de chacune d'elles quelques preuves spéciales.

I.

Après avoir dit que JÉSUS parcourait toute la Galilée, enseignant dans les synagogues, prêchant l'Évang'le, guérissant toute infirmité, saint Matthieu ajoute (IV, 24) : « Et sa réputation se répandit par toute la Syrie, et on lui présenta tous les malades et ceux qui étaient affligés de diverses sortes de maux et de douleurs, des possédés, des lunatiques, des paralytiques, et il les guérit. » Ce passage, dans lequel saint Matthieu distingue si bien les *possédés* des *lunatiques* (δαιμονιζομένους, καὶ σεληνιαζομένους), prouve, contre l'opinion de nos adversaires, que tous les luna-

tiques n'étaient pas considérés par les évangélistes comme autant de démoniaques.

Saint Marc (III, 11, 12), en parlant de ces mêmes possédés, dit : « Et quand les esprits impurs le voyaient, ils se prosternaient devant lui, et s'écriaient : Vous êtes le Fils de DIEU. Mais il leur défendait avec de grandes menaces de le découvrir. » Outre que saint Marc fait, aussi bien que saint Matthieu, une distinction formelle entre les possédés et toute autre classe de malades et d'affligés de toute nature, il y a dans leurs récits des particularités qui empêchent absolument de prendre ces possessions pour des maladies naturelles ; surtout quand on considère la manière dont le Sauveur délivrait les démoniaques : « JÉSUS étant venu en la maison de Pierre, dit saint Matthieu, vit sa belle-mère qui était au lit et qui avait la fièvre. Comme il lui toucha la main, la fièvre la quitta, de manière que s'étant levée, elle se mit à les servir. Sur le soir on lui présenta plusieurs possédés ; et d'une seule parole il chassait les malins esprits, et il guérit tous ceux qui étaient malades (VIII, 14-16). » Remarquons de nouveau le soin que prend l'évangéliste de distinguer les démoniaques des malades de toute sorte ; cette affectation d'établir partout cette différence d'une manière si expresse et si formelle, montre que les évangélistes n'ont jamais confondu les démoniaques avec les autres malades ; ce que soutiennent cependant les adversaires que nous combattons. Mais ce qu'il faut surtout remarquer, c'est que JÉSUS-CHRIST *chassait les malins esprits d'une seule parole ;* preuve évidente qu'il ne s'agissait pas de maladies naturelles ; du moins l'histoire de la thérapeutique ne fournit pas, que nous sachions, un seul exemple d'une maladie grave et sérieuse qui ait cédé à la seule parole d'un praticien, quelque habile qu'il ait été.

II.

On lit au chapitre VIII, versets 28 et suivants, de saint Matthieu, le trait suivant : « JÉSUS étant arrivé.... dans le pays des Géraséniens, deux possédés, qui étaient si furieux que personne n'osait passer par ce chemin, sortirent des sépulcres et vinrent

à sa rencontre. Et voilà qu'ils se mirent à crier, en disant : JÉSUS, Fils de DIEU, qu'y a-t-il entre vous et nous? Êtes-vous venu ici pour nous tourmenter avant le temps? Or, il y avait non loin d'eux un troupeau nombreux de pourceaux qui paissaient. Et les démons le priaient, en disant : Si vous nous chassez d'ici, envoyez-nous dans ce troupeau de pourceaux. Et il leur dit : Allez. Et étant sortis, ils entrèrent dans les pourceaux; et voilà que tout le troupeau courut avec impétuosité se jeter dans la mer, et ils moururent dans les eaux. Alors, ceux qui les gardaient s'enfuirent, et étant accourus à la ville, racontèrent tout ce qui venait de se passer, et qui était arrivé *en particulier* aux possédés. Aussitôt toute la ville sortit au-devant de JÉSUS; et l'ayant vu, ils le supplièrent de sortir de leur pays. » Cette histoire porte tous les caractères d'un fait véritable. D'abord, elle est rapportée non-seulement par saint Matthieu, mais encore par saint Marc (ch. V) et par saint Luc (VIII). Or, saint Matthieu faisait partie des apôtres du Sauveur, et il a été témoin oculaire du fait. Saint Marc, disciple de saint Pierre, s'est trouvé également témoin oculaire. Enfin, saint Luc n'a écrit les événements consignés dans son Évangile qu'après les avoir examinés avec le plus grand soin, et qu'après avoir consulté ceux qui les avaient vus de leurs propres yeux. Malgré tous ces témoignages, les incrédules, les mythologues et les rationalistes, se sont inscrits en faux contre cette histoire, et l'ont attaquée de plusieurs manières. Voici leurs objections et nos réponses.

1. Il y a dans ce récit, disent donc nos adversaires, des contradictions de plus d'un genre. Premièrement, selon saint Matthieu il y avait deux possédés, tandis que saint Marc et saint Luc ne parlent que d'un seul. Secondement, cet événement, d'après saint Matthieu, est arrivé dans le pays de *Gérasa*, tandis que le texte original de saint Marc et de saint Luc porte que c'était dans le pays de *Gadara*.

En bonne critique, des contradictions par rapport à des circonstances aussi légères et aussi peu importantes ne sont pas une raison suffisante de nier la substance même de l'événement. Autrement il faudrait révoquer en doute les faits les plus avérés

de l'histoire; car il est rare qu'il ne s'y trouve pas quelques dissidences accidentelles dans les historiens qui nous les racontent. On peut voir les réflexions que nous avons faites sur ce sujet, en traitant dans notre *Introduction historique* (t. V, p. 382 et suiv.) des prétendues contradictions des évangélistes. Après ces considérations générales, nous dirons qu'il est impossible de trouver une contradiction formelle entre ces évangélistes, soit par rapport au nombre des possédés, soit par rapport au lieu où JÉSUS les a délivrés. D'abord, par rapport au nombre des possédés, saint Matthieu dit, à la vérité, qu'il y en avait deux, et c'est ce dont on ne peut douter d'après son témoignage, puisqu'il était présent lors du fait et par conséquent témoin oculaire. Quant au témoignage de saint Marc et de saint Luc, qui ne parlent que d'un seul démoniaque, on peut l'expliquer en supposant, ce qui est très-vraisemblable, que parmi ces deux possédés il y en avait un plus tourmenté, plus furieux que l'autre, et par conséquent plus renommé dans le pays. Peut-être même était-il le seul qui y fût connu au temps où écrivaient saint Marc et saint Luc, l'autre étant mort et n'ayant fait aucune sensation parmi ses compatriotes. Cette célébrité a pu attirer l'attention de ces deux évangélistes, et avoir été la cause qu'ils n'ont parlé que de lui. Mais ils n'ont pas dit qu'il n'y en avait qu'un seul, ce qui serait nécessaire pour constituer une contradiction formelle; car passer un fait sous silence n'est pas le nier positivement.

Il n'y a point non plus de contradiction par rapport au lieu; car la Vulgate lit dans tous les endroits *le pays des Géraséniens;* d'où quelques critiques concluent que c'est la véritable leçon, d'autant mieux que quelques manuscrits grecs lisent de même; et effectivement *Gérasa* ou *Gergesa* était située auprès du lac de Génésareth. On y montrait même du temps d'Origène un précipice voisin du lac, d'où l'on prétendait que les pourceaux se précipitèrent. D'autres critiques sont pour la leçon *Gadara*, et prétendent qu'il faut la restituer dans le texte de saint Matthieu, où le mot *Gérasa* est une faute de copiste. Il est évident que dans ces deux sentiments qui partagent les critiques il n'y a point

de contradiction entre les évangélistes. Enfin, quand il y aurait une diversité de leçons entre ces écrivains, on ne pourrait encore conclure qu'ils se sont contredits par rapport au lieu. Car, *Gadara* et *Gérasa* étant deux villes assez voisines, et se trouvant toutes deux dans la Décapole, elles pouvaient se trouver situées de manière à ce que le lieu où se passa le miracle appartînt à toutes deux, et que dans le langage usuel et ordinaire on les confondît l'une et l'autre. Cette supposition est d'autant plus naturelle et plus admissible, qu'on voit tous les jours cette confusion par rapport aux lieux limitrophes de deux provinces.

2. Woolston objecte qu'il est tout à fait invraisemblable que ces possédés aient demeuré dans des sépulcres; comment supposer, en effet, qu'on laissât dans des lieux aussi fréquentés des énergumènes qui se jetaient comme des furieux sur les passants? Il est très-probable, au contraire, qu'on les aurait enchaînés et renfermés dans des prisons, ou bien on les aurait plutôt fait mourir.

Woolston oublie, sans doute, que les sépulcres où se réfugiaient les démoniaques n'étaient pas situés dans des lieux aussi fréquentés que nos cimetières. On les pratiquait ordinairement, au contraire, dans des lieux déserts, dans les trous des montagnes. Les voyageurs découvrent encore à présent de ces grottes sépulcrales. Les possédés réfugiés dans ces lieux pouvaient se dérober aux poursuites de ceux qui voulaient s'emparer d'eux, s'y mettre à l'abri des injures de l'air, et y passer même l'hiver, qui est assez doux dans la Palestine. Les habitants de ces endroits avaient bien voulu les empêcher de nuire en les liant, mais les possédés rompaient toutes leurs chaînes. On ne leur ôtait pas la vie par un principe d'humanité; parce qu'on espérait qu'à la longue ils recouvreraient l'usage de leur raison. Woolston, qui voudrait qu'on les eût tués, voudrait aussi qu'on fît main basse sur tous les maniaques; mais, sans être philosophes, les Juifs entendaient heureusement beaucoup mieux la philanthropie.

3. Comment, demande notre incrédule, pouvait-il y avoir un troupeau de pourceaux chez des gens à qui leur loi défendait

d'en manger? Si l'on dit qu'ils étaient à des païens du voisinage qui pouvaient en élever et en manger librement, je demanderai où était alors la bonté et la justice de JÉSUS-CHRIST, pour permettre au démon la destruction de tout ce troupeau, qui devait causer aux propriétaires un dommage aussi considérable? Un miracle par lequel JÉSUS fait du bien à deux possédés aux dépens des propriétaires de deux mille pourceaux est bien peu conforme aux règles de la justice.

Bullet a opposé à cette difficulté des réflexions très-justes et très-solides, nous ne saurions mieux faire que de les reproduire textuellement : « Nous répondons que la loi, qui ne permettait pas aux Juifs de manger du pourceau, ne leur défendait pas d'en nourrir. L'âne et le chien étaient immondes comme le porc, ils étaient cependant d'un usage commun parmi les Israélites. Moïse même avait réglé certains cas qui concernaient ces animaux. Il avait ordonné qu'on rachetât le premier né d'un âne par une brebis (Exod. XIII, 13), et il avait défendu de porter dans le trésor du Seigneur le prix d'un chien. Il avait permis ailleurs (Deut. XXIII, 18) de vendre aux étrangers une bête qui serait morte d'elle-même, et qui, par cette raison, était immonde pour les Israélites (Deut. XIV, 21). Pourquoi donc, par parité de raison, n'auraient-ils pas pu leur vendre des bêtes immondes vivantes, et par conséquent en nourrir? Salomon (Prov. XI, 22), assure que la femme belle et insensée est comme un anneau d'or au museau d'une truie. Ce prince, dans un livre comme celui des Proverbes, qui devait être à la portée de tout le monde, n'eût pas pris une comparaison d'un animal inconnu à la nation, ou à la plus grande partie de la nation pour laquelle il écrivait.

« Auguste, disant qu'il valait mieux être le pourceau d'Hérode que son fils :

Melius est Herodis porcum esse quàm filium ;
(Macrob. *Saturn.* l. I, c. IV.)

« Pétrone, imputant aux Juifs d'adorer le pourceau :

Judæus licet, et porcinum numen adoret;
(*Satyric. Fragm.*)

« Juvénal, disant que les pourceaux vieillissent chez les Juifs, parce qu'on ne les tue point :

> Et vetus indulget senibus clementia porcis ;
> (*Satir.* VI.)

n'indiquent-ils pas évidemment que ce peuple nourrissait de ces animaux[1]. »

On pourra dire avec Spencer (*De legib. Hebræor. ritual.*), que depuis qu'Antiochus eut souillé le temple en y sacrifiant un cochon, il était défendu d'en conserver en Judée sous peine d'anathème ; mais il est facile de répondre à cette objection que chez les Juifs comme chez les chrétiens les lois divines n'étaient pas toujours universellement observées. Ajoutons qu'elles devaient l'être moins à Gérasa que partout ailleurs, puisque cette ville étant placée à l'extrémité de la frontière dans un territoire qui relevait de la juridiction des gentils, les Juifs qui l'habitaient n'étaient, à vrai dire, que soumis à leur conscience. Or, l'histoire des Juifs, aussi bien que celle de tous les autres peuples, nous apprend que les passions font souvent plier la conscience aux vues d'un intérêt opposé au devoir. D'ailleurs, Gérasa, comme nous l'avons remarqué un peu plus haut, se trouvait située dans la Décapole, dont la plupart des habitants étaient païens ; ceux-là du moins n'avaient-ils pas toute liberté d'élever et de manger ces sortes d'animaux ; et ne pouvaient-ils pas en posséder de nombreux troupeaux ? Ainsi, on ne peut sur ce point montrer la fausseté du récit évangélique.

Quant à l'injustice dont on accuse le Sauveur, les incrédules auraient bien de la peine à la prouver ; et quand on veut examiner la chose sans prévention aucune, on trouve facilement plus d'un motif propre à justifier à nos yeux la conduite du divin Sauveur. Et d'abord, les possesseurs du troupeau étaient nécessairement Juifs ou païens. Dans le premier cas, ils méritaient d'être punis pour violer ainsi leur loi ; et JÉSUS-CHRIST, qui était non-seulement prophète mais DIEU même, avait assurément le droit de les en punir. Dans le second, il n'y a pas plus

[1] Bullet, *Réponses critiques*, t. II, p. 398-400.

d'injustice; car le Sauveur ayant en sa qualité de Fils de Dieu le domaine absolu de toutes choses, n'avait pas moins le droit de leur ôter la possession de ces animaux, soit pour prouver la divinité de sa mission, soit pour les détourner du culte insensé qu'ils rendaient aux démons, en leur montrant, à l'occasion de cette perte qui leur était si sensible, que ces dieux prétendus étaient toujours prêts à faire du mal, même à leurs adorateurs les plus zélés. Enfin, Jésus-Christ pouvait avoir bien d'autres motifs cachés à notre ignorance. Rosenmüller, tout en n'admettant point comme nous la réalité des possessions, est loin de trouver un acte d'injustice dans cette conduite de Jésus, telle que nous la lisons dans le récit évangélique : « Tous les prodiges que le Christ a opérés, dit-il, avaient uniquement pour but le bien et l'utilité des hommes; si donc il a fait ici exception à cette règle, c'est sans doute pour faire par ce moyen si extraordinaire quelque impression sur les Juifs que ses instructions et ses bienfaits n'avaient pu toucher, et leur montrer plus efficacement ce qu'il était, et combien sa doctrine méritait d'être reçue. Peut-être aussi que Jésus a voulu par là nous apprendre combien nous devons attacher plus de prix à la vie de deux hommes qu'à celle de tout un troupeau d'animaux immondes[1]. »

4. Ce prétendu miracle, disent encore les incrédules, est absurde et tout à fait ridicule. Quoi de plus absurde, en effet, que de supposer dans les corps de deux possédés une légion (Marc, v, 9; Luc, viii, 30), c'est-à-dire six mille cinq cents démons? car tel était le nombre d'hommes qui composaient une légion romaine au temps de Jésus-Christ. Est-il moins ridicule de voir le diable faire une prière à Jésus-Christ, et tous ces démons demander d'entrer dans les corps des pourceaux? De plus, quel est le but de la destruction de tous ces animaux par les démons? Enfin, ce miracle, bien loin de convertir les Géraséniens, les engagea, au contraire, à presser Jésus-Christ de sortir de leur pays.

La solution de ces difficultés est bien moins embarrassante

[1] D. Jo. G. Rosenmüller, *Scholia in Matth.* viii, 32.

qu'elle peut le paraître au premier aspect. Premièrement, le mot *légion* ne doit point se prendre dans le sens d'un nombre déterminé; il veut dire ici simplement une grande quantité; c'est en effet la définition que le texte de saint Marc et de saint Matthieu en donne lui-même, et c'est ainsi que l'ont entendu tous les critiques et tous les interprètes les plus dissidents dans leurs opinions. Ainsi le démoniaque ou le démon qui parle par sa bouche veut dire qu'il n'est pas seul, mais qu'il se trouve accompagné de plusieurs autres. Or il n'y a aucune absurdité à supposer que plusieurs démons aient tous à la fois pouvoir sur un seul homme. L'Évangile le suppose ailleurs, lorsqu'il raconte par exemple que le Sauveur avait chassé sept démons du corps de Magdelaine (Marc, XVI, 9), et lorsque dans la parabole de l'esprit impur il parle de sept démons qui viennent s'emparer du corps d'un même homme (Matth. XII, 45). D'ailleurs, comme dans les possessions c'est tantôt le possédé qui parle et tantôt le démon, il peut se faire que le démoniaque, se voyant si cruellement tourmenté, ait cru et dit qu'il avait une légion de démons dans le corps, sans qu'on soit obligé d'admettre la vérité de ses paroles; et si c'est le démon qui a fait la réponse, on est encore moins obligé de le croire, parce que c'est un esprit de mensonge.

Quant à la deuxième difficulté, nous avouons sans peine qu'il y aurait une absurdité manifeste à supposer que le démon ait pu prier par le principe d'une grâce surnaturelle, comme le supposent certains incrédules. Il demande seulement avec instance à JÉSUS-CHRIST de ne pas le précipiter avant le temps dans l'abîme, qui est sa place naturelle, et de ne pas le chasser d'un pays où il dominait, à cause du culte que lui rendaient les habitants idolâtres. Tout lecteur attentif et libre de prévention ne verra pas autre chose dans les paroles du texte.

A ne juger de la chose que par les apparences, nous trouvons tout aussi ridicule que nos adversaires la demande que font les démons de pouvoir entrer dans les corps des pourceaux; nous osons même dire que les évangélistes ne l'ont pas jugée autrement que nous; et si malgré cela ils nous l'ont transmise dans

leurs écrits, c'est qu'ils ne doutaient nullement de sa vérité historique. Car on ne peut raisonnablement supposer que des hommes de sens, comme ils se montrent dans tous leurs écrits, auraient voulu de sang-froid s'exposer, se livrer même à la dérision et au mépris, en nous donnant comme certaine et incontestable une histoire qui porte en elle-même le cachet le plus visible de l'absurde et du ridicule. Ainsi, nous l'avouons franchement, nous ne connaissons point l'intention que pouvaient avoir ces esprits de malice en demandant à Jésus-Christ que s'il les chassait du corps de ces deux hommes, il leur permît d'entrer dans le corps des pourceaux; mais nous soutenons qu'en bonne critique une pareille ignorance ne saurait être un motif légitime de contester la véracité de la narration évangélique, qui repose d'ailleurs sur les bases les plus solides, comme nous l'avons montré dans notre *Introduction historique* (t. V). D'ailleurs, les interprètes ont expliqué cette difficulté d'une manière à satisfaire les esprits raisonnables, au moyen de quelques suppositions qui non-seulement ne sont pas incontestables, mais qui paraissent même assez probables, quand on se place au point de vue du surnaturalisme et que de là on envisage et ce que doit embrasser la mission du Christ, et la vocation des évangélistes comme chargés de rédiger fidèlement les faits les plus surprenants de l'homme-Dieu. Ainsi placés à ce point de vue, nous ne trouverons plus si singulière ni si bizarre la demande que font les démons à Jésus-Christ de ne pas les envoyer dans l'abîme, c'est-à-dire dans l'enfer, afin de ne pas leur ôter pour toujours le pouvoir de tourmenter et de tenter les hommes sur la terre. Nous comprendrons même comment ces esprits malins ne pouvant plus exercer leur haine contre les humains, puisqu'ils vont être chassés des corps des possédés, désirent qu'il leur soit permis au moins de leur nuire dans leurs biens. Nous concevons encore que ces démons cherchent à concentrer toute l'attention des Géraséniens sur la perte de tant d'animaux pour détourner leur esprit de la pensée d'un si grand miracle, et par conséquent pour les empêcher d'en tirer les fruits qu'il aurait dû naturellement produire parmi eux. Enfin nous comprendrons aussi, d'un

autre côté, comment Jésus-Christ, qui voulait éprouver si les Géraséniens seraient plus sensibles à ce dommage temporel qu'à la délivrance de ces deux infortunés et aux grands avantages qu'ils pourraient retirer eux-mêmes de sa venue, permit aux démons de s'emparer du corps de ces animaux et de causer une pareille perte aux Géraséniens.

Nous répondons à la quatrième difficulté, que quand nous ne verrions point le but de la destruction de tous ces animaux, nous ne serions pas en droit de la blâmer. Car nous ne connaissons pas assez pour cela toutes les circonstances du temps, du lieu et des personnes. Nous venons de montrer, en réfutant l'objection précédente, que si les propriétaires de ce troupeau étaient Juifs, il était très-convenable que le Sauveur permît la destruction d'un troupeau qu'ils nourrissaient en contravention avec leur loi; et que s'ils étaient païens, Dieu voulait les détourner du culte qu'ils rendaient aux démons, en leur montrant par un exemple sensible combien ces faux dieux étaient nuisibles à leurs adorateurs; ajoutons que Jésus-Christ voulait peut-être prouver par ce miracle l'existence des démons et la réalité des possessions, qu'on devait nier par la suite. Car c'est surtout par ce fait, si extraordinaire et si singulier, que l'opinion de ceux qui prétendent que les possessions évangéliques ne sont que des maladies, paraît tout à fait insoutenable. Enfin cette histoire a peut-être aussi un but moral. Il peut se faire en effet que le Sauveur ait voulu montrer par un exemple sensible, quel est le triste sort réservé à tous ceux que leur vie impure et leurs vices honteux assimilent aux vils animaux dont il est ici question.

Enfin on ne peut point affirmer que le miracle n'eut absolument aucun effet. Car, d'abord, les Géraséniens ne révoquèrent point en doute la réalité du prodige. Mais plus attachés à leurs biens temporels qu'à ceux de la grâce, ils craignirent que si Jésus demeurait plus longtemps parmi eux, il ne leur arrivât quelque autre dommage, ils le prièrent donc de se retirer de leur pays. Jésus-Christ, qui n'était principalement envoyé que pour les Juifs, se retira, mais il laissa parmi eux les deux possédés, qui publièrent partout la manière merveilleuse dont ils

avaient été délivrés du démon qui les tourmentait depuis tant d'années, et qui préparèrent ainsi dans leur pays les voies à la propagation de l'Évangile, qui devait s'y faire un jour par la prédication des apôtres. Ainsi le miracle ne fut pas sans effet; on ne peut donc point le rejeter sous ce vain prétexte.

III.

Nous lisons au chapitre IX, versets 32-34, de l'Évangile de saint Matthieu, qu'on présenta à JÉSUS un homme muet possédé d'un démon qui lui avait ôté la parole ; et que le démon ayant été chassé, le muet parla, et que le peuple, saisi d'admiration, s'écriait qu'on n'avait jamais rien vu de semblable en Israël; tandis que les pharisiens disaient que JÉSUS chassait les démons par le prince des démons. On voit par ce récit que les pharisiens ne révoquent point en doute la réalité de cette possession; seulement ils cherchent à en décliner l'autorité en répétant ce qu'ils avaient déjà dit, que c'était par Béelzébub que JÉSUS chassait les démons.

Mais il y a ici une observation importante à faire, c'est que voilà encore un exemple d'un possédé qui n'est ni maniaque ni épileptique, mais simplement privé de la parole. D'où l'on peut conclure, contre Jahn et Winer, que toutes les possessions rapportées dans l'Évangile n'étaient pas seulement la manie et l'épilepsie.

IV.

Un quatrième exemple de possession est celui du démoniaque aveugle et muet, dont parle saint Matthieu (XII, 22), et que le Sauveur guérit dès qu'on le lui eut présenté. On voit clairement par le texte même qu'il ne s'agit point ici d'un simple maniaque ou d'un épileptique, qui sont les deux seules maladies que dans ces temps on attribuait au démon, d'après la supposition de Jahn et de Winer; mais qu'il est uniquement question d'un homme aveugle et muet que JÉSUS délivre du démon en lui rendant subitement la parole et la vue. La possession était si réelle, que les pharisiens ne pouvant la nier, prétendirent que c'était par Béelzébub que JÉSUS-CHRIST avait chassé ce démon (vers. 24), et que le divin Sauveur, après avoir montré l'absur-

dité d'une hypothèse où Satan combattrait contre lui-même, en conclut que ce n'était pas par Béelzébub, mais par la puissance de DIEU qu'il chassait les démons, et que par conséquent il était envoyé de DIEU : *Si in digito* DEI *ejicio dæmonia, profecto pervenit in vos regnum Dei* (vers. 25 et suiv.) S'il n'avait pas cru que les possessions étaient réelles, comment aurait-il pu appuyer la divinité de sa mission sur un fondement aussi ruineux ? Il leur montre encore plus clairement que c'est par sa puissance qu'il enlève ainsi ces dépouilles au démon, par l'exemple d'un homme qui ne peut s'emparer de la maison d'un autre et lui ravir ses dépouilles qu'il ne l'ait lié auparavant : donnant visiblement à entendre que c'est lui qui lie le démon par sa divine puissance et lui enlève ensuite les malheureux qui étaient devenus sa dépouille (verset 29). Il faut fermer volontairement les yeux à la lumière pour ne pas voir que JÉSUS-CHRIST s'attribue ici le pouvoir de chasser les démons, et qu'il le donne comme une preuve de sa mission divine.

V.

Nous avons encore un exemple d'une vraie possession diabolique dans la fille de la Chananéenne. Cette possession est rapportée et par saint Matthieu (XV, 21-28) et par saint Marc (VII, 24-31). Ces deux évangélistes nous disent qu'elle était possédée d'un esprit impur, et qu'elle en était cruellement tourmentée. Nous ne savons pas quels étaient les symptômes particuliers de cette possession ; mais l'autorité de ces deux évangélistes suffit pour nous en garantir la réalité. JÉSUS-CHRIST ne vit pas cette possédée. Cependant, touché des instances de sa mère, et surtout de sa grande foi, il lui annonça que le démon était déjà sorti du corps de sa fille au moment où il lui parlait. La Chananéenne en rentrant dans sa maison trouva en effet sa fille délivrée du démon qui l'avait possédée et cruellement tourmentée.

VI.

Une autre possession véritable est celle dont parlent saint Matthieu (XVII), saint Marc (IX) et saint Luc (IX). Le possédé depuis son enfance avait été sujet aux plus fâcheux accidents ; il

était renversé par terre, grinçait des dents, écumait, et demeurait après ces accès dans un état d'épuisement, tombait dans l'eau et le feu, éprouvait ses accès selon les phases de la lune. Ces accidents, il faut en convenir, se produisent dans l'épilepsie; mais il y a dans le récit même une foule de traits qui prouvent jusqu'à l'évidence que cette épilepsie n'était pas naturelle, mais qu'elle venait nécessairement du démon, qui de plus l'avait rendu sourd et muet; car Jésus-Christ ordonna au démon de sortir du corps de cet enfant, en le qualifiant d'esprit sourd et muet (Marc, IX, 24). L'Évangile raconte que le démon, en poussant des cris, fut contraint de sortir après avoir cruellement déchiré l'enfant et l'avoir laissé pour mort; mais que le Sauveur le releva et le rendit à son père; il ajoute enfin que ce genre de démons que les disciples de Jésus n'avaient pu chasser, ne pouvaient l'être que par une grande foi accompagnée du jeûne et de la prière. Les paroles de Jésus-Christ et plusieurs autres traits de la narration évangélique prouvent, comme nous venons de le dire, que cette maladie, quoique assez semblable à l'épilepsie, n'était pas naturelle, mais venait du démon; et, en effet, cet esprit de malice une fois chassé, l'enfant se trouve délivré de tout ce qu'il souffrait pendant sa possession, il recouvra même l'ouïe et la parole. Ainsi tombe d'elle-même la prétention de Jahn, qui ne voulait voir dans cette possession qu'une épilepsie naturelle à laquelle le démon n'avait aucune part.

VII.

Une septième possession est celle du démon muet dont parle saint Luc (XI, 14-36), et qui paraît différente du démon aveugle et muet dont parle saint Matthieu au chapitre XII, 22. Il est dit que le Sauveur ayant chassé ce démon, le muet parla, et tout le peuple fut dans l'admiration. Quelques-uns dirent encore que c'était par Béelzébub qu'il chassait les démons; subterfuge dont les Juifs usaient ordinairement pour expliquer la manière miraculeuse dont le Fils de Dieu chassait les démons; mais Jésus leur fit cette réponse, qu'il a toujours répétée dans l'occasion, parce qu'elle est en effet sans réplique, savoir : Que Satan ne

saurait être opposé à lui-même, et que ce n'est que par le doigt de DIEU, c'est-à-dire par la puissance divine, qu'il chasse les démons, et que, par conséquent, il est son envoyé. Le Sauveur suppose évidemment que le démon seul est l'auteur de toutes ces maladies. Ajoutons que ni l'exemple de l'homme fort armé (Luc, XI, 21, 22) qui tient en sûreté tout ce qu'il possède, jusqu'à ce qu'un plus fort que lui vienne s'emparer de toutes ses dépouilles, et par lequel il désigne le démon vaincu par sa puissance; ni surtout la parabole de l'esprit immonde (vers. 24-26), qui, chassé du corps d'un homme, y revient avec sept autres esprits plus méchants que lui, et rend ainsi l'état de cet homme pire qu'il n'était auparavant, n'aurait absolument aucun sens, s'il ne s'agissait point du démon mais de pures maladies. Qui obligeait le divin Sauveur d'employer une parabole qui suppose évidemment la présence et l'action du démon?

VIII.

Saint Marc (I, 23-27) et saint Luc (IV, 33-36) citent encore un exemple d'une véritable possession. Un homme possédé par un esprit immonde se trouvait à Capharnaüm dans la synagogue quand JÉSUS-CHRIST y entra. Il connait aussitôt la puissance du Sauveur, et s'écrie : « Qu'y a-t-il entre vous et nous, Jésus de Nazareth? Êtes-vous venu pour nous perdre? Je sais que vous êtes le Saint de DIEU. Le Sauveur ordonna au démon de se taire et de sortir du corps de cet homme. Alors l'esprit impur ayant jeté au milieu de l'assemblée l'homme qu'il possédait, poussa un grand cri et sortit en effet de son corps. Ce spectacle effraya ceux qui en étaient témoins; et tous se disaient entre eux : Quelle est cette puissance qui commande aux esprits immondes et à laquelle ils obéissent?

Comment douter après cet exposé qu'il s'agit d'une véritable possession? Si cet homme n'eût été qu'un maniaque ou qu'un épileptique, comment aurait-il pu connaître que JÉSUS-CHRIST était le Saint de DIEU, puisque jusqu'alors il n'avait fait aucun miracle, ni délivré aucun possédé? Comment aurait-il tant redouté sa puissance comme capable de le perdre? Comment

JÉSUS-CHRIST aurait-il pu commander à cet esprit impur de se taire et de sortir du corps de cet homme? Comment les évangélistes eux-mêmes auraient-ils pu dire que le démon l'avait renversé par terre; qu'il avait poussé un grand cri, et qu'il était sorti sur-le-champ de son corps sans oser y revenir dans la suite, s'il n'y avait eu en tout cela qu'une maladie purement naturelle? Le Sauveur n'aurait-il pas dû détromper la multitude, qui croyait que c'était une expulsion réelle du démon, et empêcher que cette fausse superstition ne s'accréditât dans tout le pays? Non, il n'est pas possible de ne point reconnaître dans cette histoire une véritable possession diabolique.

IX.

Le neuvième exemple d'une possession réelle est celui de la femme courbée dont parle saint Luc (XIII, 11 et suiv.), et que JÉSUS-CHRIST guérit dans la synagogue le jour du sabbat. Cet évangéliste dit qu'elle avait depuis dix-huit ans *un esprit d'infirmité* qui la tenait courbée, de manière qu'elle ne pouvait pas regarder en haut. Or cet esprit d'infirmité n'était autre chose que le démon qui lui avait attiré cette maladie; JÉSUS-CHRIST dit expressément que Satan et non pas l'âme d'un mort la tenait liée depuis dix-huit ans, *quam alligavit Satanas, ecce decem et octo annis*. Selon Woolston, cette femme n'avait qu'une maladie de vapeurs que JÉSUS-CHRIST guérit en agissant sur son imagination, et quelle que fût son infirmité, dit-il, le démon n'en était point la cause. Mais d'abord cette maladie était réelle, puisque cette femme était si courbée qu'elle ne pouvait se redresser; bien plus, le mal persévérant toujours depuis dix-huit ans, c'est une preuve qu'il avait résisté à tout l'art des médecins. Or une maladie aussi longue et aussi invétérée ne se guérit point par l'imagination; et d'ailleurs l'imagination de cette femme n'y était point préparée, puisqu'elle ne vint pas trouver JÉSUS-CHRIST pour qu'il la guérît, mais que ce fut le divin Sauveur qui l'ayant aperçue, l'appela à lui, lui imposa les mains et la délivra sur-le-champ de son infirmité. La cause de sa maladie était le démon, puisque saint Luc dit qu'elle avait un esprit d'infirmité, c'est-à-

dire qu'elle était possédée d'un mauvais esprit qui la rendait infirme. C'est ce que suppose Jésus-Christ encore plus clairement, lorsqu'il dit que Satan la tenait liée depuis dix-huit ans. Ainsi encore dans cet exemple il ne s'agit ni de manie ni d'épilepsie, mais uniquement d'une véritable possession diabolique.

Terminons cette discussion par quelques belles paroles de Bossuet, qui en sont une sorte de résumé : « Qu'il y ait dans le monde un certain genre d'esprits malfaisants que nous appelons des démons, outre le témoignage évident des Écritures divines, c'est une chose qui a été reconnue par le consentement commun de toutes les nations et de tous les peuples. Ce qui les a portés à cette créance, ce sont certains effets extraordinaires et prodigieux, qui ne pouvaient être rapportés qu'à quelque mauvais principe et à quelque secrète vertu, dont l'opération fût maligne et pernicieuse. Les histoires grecque et romaine nous parlent en divers endroits de voix inopinément entendues, et de plusieurs apparitions funèbres arrivées à des personnes très-graves, et dans des circonstances qui les rendent très-assurées; et cela se confirme encore par cette noire science de la magie, à laquelle plusieurs personnes trop curieuses se sont adonnées dans toutes les parties de la terre. Les Chaldéens et les sages d'Égypte, et surtout cette secte de philosophes indiens que les Grecs appellent gymnosophistes, étonnaient les peuples par diverses illusions, et par des prédictions trop précises pour venir purement par la connaissance des astres. Ajoutons-y encore certaines agitations et des esprits et des corps que les païens mêmes attribuaient à la vertu des démons.... Ces oracles trompeurs, et ces mouvements terribles des idoles, et les prodiges qui arrivaient dans les entrailles des animaux, et tant d'autres accidents monstrueux des sacrifices des idolâtres, si célèbres dans les auteurs profanes, à quoi les attribuerons-nous, sinon à quelque cause occulte qui, se plaisant d'entretenir les hommes dans une religion sacrilége par des miracles pleins d'illusion, ne pouvait être que malicieuse? Si bien que les sectateurs de Platon et de Pythagore, qui, du commun consentement de tout le monde, sont ceux qui de tous les philosophes

ont eu les connaissances les plus relevées et qui ont recherché plus curieusement les choses surnaturelles, ont assuré comme une vérité très-constante qu'il y avait des démons, des esprits d'un naturel obscur et malicieux : jusque-là qu'ils ordonnaient certains sacrifices pour les apaiser et pour nous les rendre favorables. Ignorants et aveugles qu'ils étaient, qui pensaient éteindre par leurs victimes cette haine furieuse et implacable que les démons ont conçue contre le genre humain....

D'entreprendre maintenant de prouver qu'il y a des démons par le témoignage des saintes Lettres, ne serait-ce pas se donner une peine inutile; puisque c'est une vérité si bien reconnue, et qui nous est attestée dans toutes les pages du Nouveau Testament[1] ? » Remarquons bien que ces dernières paroles de Bossuet seraient tout à fait fausses si on n'admettait point la réalité des possessions bibliques; car c'est surtout à leur occasion que le démon se trouve nommé si souvent dans le Nouveau Testament.

ARTICLE VII.

DES MULTIPLICATIONS DES PAINS.

Les incrédules anciens et modernes, aussi bien que les rationalistes et les mythologues de ces derniers temps, ont fait tous leurs efforts, les uns pour anéantir la vérité historique des deux multiplications des pains dont il est parlé dans l'Évangile; les autres pour en faire disparaître tout ce qu'elles présentent de miraculeux. Examinons ces deux faits extraordinaires, et discutons les difficultés que nos adversaires y ont opposées.

§ I. *De la première multiplication des pains.*

Les quatre évangélistes rapportent dans leurs écrits cette première multiplication des pains; on la trouve en effet dans saint Matthieu, au chap. XIV, vers. 13-21; dans saint Marc, au chap. VI, vers. 35-44; dans saint Luc, au chap. XII, vers. 12-17, et dans saint Jean, au chap. VI, vers. 5-13.

I.

Nous ne nous arrêterons pas à réfuter les contradictions que

[1] Bossuet, *Premier Sermon pour le premier dimanche de Carême, sur les démons.*

nos adversaires ont prétendu trouver entre les différentes narrations de ces écrivains sacrés; il suffit de jeter les yeux sur une concorde des Évangiles pour voir même au premier aspect qu'il n'y en a aucune de réelle. D'ailleurs on peut voir dans les commentateurs les divers moyens que la critique et l'herméneutique fournissent pour concilier les passages qui paraissent se contredire. Mais il ne faut point non plus appeler contradictions de simples variétés dans les circonstances qui accompagnent le fait principal; ce qui a lieu, par exemple, lorsqu'un évangéliste rapporte quelque trait particulier et quelques détails qui ne se trouvent point dans les autres. Ces sortes d'additions ne sont nullement des discordances proprement dites; elles ne font que compléter le récit. Il faut se rappeler ici la règle que nous avons exposée dans notre *Introduction historique et critique*, etc., pour concilier les contradictions qui semblent résulter de la comparaison des Évangiles entre eux; règle par laquelle nous avons établi, que, comme l'inspiration divine ne donne pas la science de toutes choses, il peut se faire que parmi les quatre évangélistes, quoique également inspirés, l'un ignore les détails d'un fait qu'un autre connaissait parfaitement, et que de ce défaut de connaissance il résulte que l'un omettra dans son récit des circonstances qui seront rapportées par un autre; mais nullement qu'il y aura pour cela une contradiction réelle entre leurs deux narrations [1]. Ajoutons que dans le cas même où plusieurs écrivains sacrés seraient également instruits des différentes circonstances d'un même fait, il peut très-bien arriver que l'un en omette une, et l'autre une autre; car pourquoi seraient-ils forcés de les rapporter toutes? Chacun d'eux est parfaitement libre d'insérer dans son récit ce qu'il juge convenable. En excitant les auteurs bibliques à écrire les divers événements que la divine Sagesse a voulu nous être transmis, l'Esprit saint ne les a nullement obligés d'accompagner les faits de toutes les circonstances et de toutes les particularités qui s'y rattachent; ce serait se faire une idée bien fausse de l'inspiration divine que de l'entendre de cette manière.

[1] *Introduction historique et critique*, etc. t. V, p. 392.

II.

Mais avant de répondre aux objections que nos adversaires ont dirigées contre ce miracle de la puissance et de la bonté infinies de JÉSUS-CHRIST, il est important d'en présenter l'histoire recueillie des écrits de nos quatre évangélistes. JÉSUS donc, au sortir de la barque qui l'avait porté du côté du désert de Bethsaïde, voit venir à lui une grande multitude de peuple; il en a compassion, les reçoit avec bonté. Il commence à les instruire de plusieurs choses; il leur parle du royaume de DIEU; mais tout en s'occupant des intérêts de l'âme, il ne néglige point ceux du corps; car il rend la santé à tous les malades qui ont besoin de guérison. Il se retire ensuite à l'écart sur une montagne avec ses disciples, afin de leur procurer quelque repos, mais la multitude ne se sépare point; elle semble devenir de plus en plus avide de recueillir les paroles de vie qui sortent de la bouche du divin Sauveur. Cependant le jour étant déjà assez avancé, ses douze disciples l'abordent en lui disant qu'il est temps de renvoyer cette foule de peuple, afin que, gagnant les villages voisins, elle puisse s'y procurer quelque nourriture. JÉSUS répond que c'est à eux de les nourrir; mais les disciples de lui demander, à leur tour, comment eux, qui ne possèdent rien, peuvent aller acheter au moins pour deux cents deniers de pain, vu qu'une moindre quantité ne suffirait certainement pas pour une si grande multitude. JÉSUS s'adressant alors à Philippe, lui demande comment on pourrait se procurer assez de pain pour donner à manger à un aussi grand nombre. Saint Jean remarque ici que le Sauveur n'adressa cette question à Philippe que pour l'éprouver; car pour lui il savait bien le moyen miraculeux qu'il allait employer. Philippe lui répond aussitôt que deux cents deniers de pain ne suffiraient pas pour que chacun en ait une modique portion. Cependant les apôtres, après s'être informés de la quantité de provisions que l'on pourrait avoir, viennent rapporter à JÉSUS (et c'est André qui porte la parole) qu'il y a un jeune garçon qui a cinq pains d'orge et deux poissons; ce qui n'est rien pour

une si grande multitude. Mais le Sauveur ordonne qu'on les lui apporte; et après avoir béni le tout, il rompt les pains et les donne à ses disciples, qui, à leur tour, les distribuent à la multitude, qui se compose de cinq mille individus qu'on avait fait asseoir par bandes de cent et de cinquante personnes. Tous mangent de manière à être pleinement rassasiés, et on ramasse encore douze corbeilles de morceaux de pain et de poisson qu'ils ont eu de reste.

III.

1. Il est contraire à la raison, disent les incrédules, d'admettre un fait aussi extraordinaire que cette multiplication des pains telle qu'elle est rapportée dans l'Évangile. Ce que l'on peut croire comme probable dans toute cette histoire, c'est que les apôtres, en traversant le lac de Génésareth, avaient pris une grande quantité de poissons; c'est qu'ils ont acheté furtivement des pains pour nourrir la foule qui suivait Jésus, d'autant plus que le nombre de cinq mille, porté par les évangélistes, est évidemment exagéré, et que d'ailleurs compter une si grande multitude de personnes était chose à peu près impossible.

Rappelons, avant tout, les motifs puissants qui obligent tout esprit raisonnable d'admettre la vérité historique de ce récit de nos évangélistes. D'abord, comment pouvoir douter d'un fait qui nous vient de quatre historiens contemporains, et dont deux étaient témoins oculaires, et deux ont vu et entendu les premiers? Supposera-t-on que ces témoins ont été trompés eux-mêmes? Mais il s'agit d'un événement public trop important, et accompagné de circonstances trop visibles, pour qu'on ait pu s'y méprendre. Comment, par exemple, les apôtres pouvaient-ils être trompés sur le nombre des cinq mille personnes, puisque c'étaient eux-mêmes qui les avaient fait asseoir et les avaient disposées par bandes de cent et de cinquante individus? Pouvaient-ils davantage être induits en erreur sur le nombre des pains et des poissons qu'ils présentèrent eux-mêmes à Jésus-Christ après s'être assurés par leurs propres yeux de leur petit nombre? Ne virent-ils donc pas ces cinq mille personnes nourries des pains et des poissons qu'ils leur avaient

distribués de leurs propres mains? Ne recueillirent-ils pas encore eux-mêmes, par les ordres du Sauveur, tous les restes de ce repas merveilleux? De bonne foi, l'erreur est-elle possible dans des choses aussi visibles et aussi palpables? Est-il moins ridicule de supposer que les évangélistes ont abusé de la crédulité de leurs lecteurs? Sans parler de l'injure si peu méritée que l'on fait par cette supposition à leur noble caractère; car tout dans leurs écrits, comme nous l'avons prouvé ailleurs, porte le cachet d'une admirable sincérité [1]; nous demanderons quel avantage pouvaient-ils se promettre à fabriquer une histoire environnée de tant de circonstances propres à les trahir? Et d'ailleurs, quand ils l'auraient voulu, pouvaient-ils tromper sur un fait aussi palpable et aussi important? N'avaient-ils pas à craindre non-seulement de se voir poursuivis par les réclamations des milliers de personnes en présence desquelles ils supposent que le miracle a eu lieu, mais encore d'être convaincus d'imposture, et par suite d'être livrés à la dérision et au mépris le plus sanglant?

On nous reprochera peut-être de revenir souvent sur ces considérations générales, et de répéter sans cesse cette sorte d'argument; mais nous prions le lecteur de considérer que ce n'est pas nous qui, dans les luttes que nous avons à soutenir, choisissons le champ de bataille, mais bien nos adversaires, et que nous sommes obligé de les suivre sur ce même terrain toutes les fois qu'ils nous y entraînent. D'ailleurs nous y paraissons d'autant plus volontiers qu'il est très-favorable à la cause que nous soutenons, et que l'ennemi y éprouve toujours de terribles échecs. Enhardi même par cette réflexion, nous ne balançons pas à reproduire ici un excellent passage dans lequel l'abbé Du Clot venge avec succès le récit de nos évangélistes contre les attaques de l'incrédulité et du rationalisme : « Les incrédules anciens et modernes, dit-il, ont cherché à anéantir, ou du moins à diminuer l'éclat du miracle de la multiplication des pains. Celse se trouvait tellement pressé par cette histoire, que,

[1] Voy. notre *Introduction historique et critique*, etc. t. V.

pour en éluder le résultat et les conséquences, il établit que Jésus-Christ était magicien ; il compare ces merveilleux repas dans lesquels Notre-Seigneur nourrit en deux différents temps avec quelque peu de pains et de poissons, plusieurs milliers de personnes, à ces festins magiques des enchanteurs égyptiens, qui présentaient à leurs convives des mets illusoires qui n'avaient ni substance ni réalité ; ce qui supposerait qu'une multitude affamée et défaillante eût pu être rassasiée par des chimères, fortifiée et rafraîchie par des ombres. Celse voyait parfaitement que ces miracles avaient eu trop de témoins oculaires pour espérer qu'il lui fût possible d'en réfuter la multitude, et que ces troupes nombreuses en ayant répandu le bruit, il ne lui restait, pour les décréditer, que de les attribuer à la magie. Mais sa solution n'en éludait et n'en affaiblissait en aucune façon l'éclat : rassasier cinq mille hommes sans aliments eût été un fait aussi merveilleux que de les rassasier par le secours de cinq pains et de deux poissons. Cette illusion (si c'en était une) n'eût pu être l'effet que de la toute-puissance divine qui s'exerce par le bien qu'elle produit, et non par le misérable prestige d'un enchantement.

« Ajoutons que ces différentes multitudes qui furent nourries dans le désert ne purent pas même douter de la réalité de ces faits dont elles étaient les témoins et l'objet. Ce n'est pas ici en effet une personne ou deux à qui on prétendrait peut-être qu'on aurait pu réellement faire illusion en substituant avec subtilité une portion considérable à une petite ; ce sont plusieurs milliers d'hommes, de femmes et d'enfants qui sont nourris par ce prodige, qui ont vu et senti la miraculeuse reproduction des pains. Nous soutenons qu'il est physiquement impossible qu'ils aient été abusés. Nous soutenons, par conséquent, que l'explication de M. Eck (que ce miracle a beaucoup embarrassé) contredit formellement le texte sacré [1]. Il suppose qu'il existait encore des provisions *dans les poches* de cette

[1] Eck, dont parle ici l'abbé Du Clot est un critique rationaliste qui a essayé d'expliquer par des causes naturelles les miracles contenus dans le Nouveau Testament. Son ouvrage, qui est en allemand, a paru à Berlin en 1795.

multitude, de manière que ceux qui en avaient partageant avec ceux qui n'en avaient pas, tous se trouvèrent rassasiés. Mais si ce fait avait eu lieu de cette manière, cette multitude, dont une partie se serait nourrie aux dépens de l'autre, aurait-elle cru devoir sa subsistance à un miracle? Les hommes les plus grossiers savent certainement distinguer ceux qui leur donnent du pain.

« Lorsque, deux ou trois ans après, les apôtres publiaient ces faits dans toute la Judée, et ensuite les écrivaient et les répandaient par toute la terre, presque tous ces hommes témoins et objets de ces miracles existaient encore. Les prédicateurs évangéliques auraient-ils espéré faire croire à tout ce peuple qu'il avait vu et éprouvé un miracle dont il n'aurait eu aucune connaissance? auraient-ils osé s'exposer au démenti formel que tous les habitants de Bethsaïde auraient pu si facilement leur donner; et s'ils avaient été assez extravagants pour en courir le risque, n'auraient-ils pas été sur-le-champ confondus par un cri unanime de tout le pays? Peut-on imaginer que les chefs de la synagogue, qui après avoir crucifié le maître persécutaient avec fureur les disciples, n'eussent pas saisi avec empressement l'avantage que leur eût donné une imposture aussi grossière et aussi aisée à constater? Les apôtres n'ont pu sur un miracle aussi public être ni *trompés* ni *trompeurs*. Il serait absurde de supposer en eux ou illusion ou fraude; et le silence de tous ceux qui avaient intérêt à les contredire, et les pitoyables subterfuges des ennemis du christianisme, tels que Celse et nos incrédules modernes, qui n'ont pas mieux raisonné que M. Eck, comme nous le verrons bientôt, sont des aveux qui achèvent de confirmer leur témoignage. Nous ne craignons donc pas de l'avancer : ce miracle forme à lui seul une démonstration de la mission divine de Jésus-Christ.

« L'Évangile observe que cinq pains et deux poissons furent distribués à cinq mille hommes, sans compter les femmes et les enfants; que *tous* en mangèrent, que tous furent rassasiés, et qu'enfin on emporta douze corbeilles de morceaux qui en restèrent, c'est-à-dire beaucoup plus qu'on n'en avait eu d'abord avant d'en avoir mangé. Cette dernière circonstance mérite

bien attention ; elle fait voir que le but de Jésus-Christ fut de rendre le miracle de la multiplication plus sensible et plus indubitable non-seulement par le rassasiement de cette foule affamée, mais de plus, en mettant sous les yeux de tout ce peuple un résidu assez considérable de ce pain miraculeux pour que l'on pût en manger encore, le voir et le toucher à loisir, répondre aux difficultés par le témoignage réitéré de ses propres sens, en sorte qu'il ne fût plus possible de douter un moment de la réalité de ce prodige.

« Les incrédules modernes, moins instruits, mais plus téméraires que les anciens ennemis du christianisme, ont dit que *sans doute* Jésus avait envoyé ses disciples à la quête dans les environs ; qu'ils étaient revenus avec des vivres, que Jésus les fit distribuer, et qu'il n'y a rien là de miraculeux ; ils ajoutent que les évangélistes ne s'accordent point sur les circonstances ; que *sans doute* la foule n'était pas si nombreuse ; enfin, dans l'impossibilité de contester ces deux miracles, ils ont dit qu'il eût été mieux d'empêcher ce grand nombre d'hommes d'avoir faim, ou de les convertir tous sans miracle.

« Il n'y a qu'à confronter les Évangiles pour voir que la narration des auteurs sacrés est parfaitement conforme ; les uns rapportent une circonstance, les autres une autre, mais aucuns ne se contredisent. Les apôtres ne faisaient ni quêtes ni provisions ; Jésus-Christ le leur avait défendu ; mais quand même vingt disciples seraient revenus chargés de vivres, auraient-ils pu en rapporter assez pour rassasier une si grande multitude de personnes? L'Écriture prévient encore ce soupçon, en disant que les disciples de Jésus lui représentèrent qu'il était impossible de trouver assez de vivres pour rassasier tant de monde, dont la plus grande partie n'avait pas mangé depuis trois jours. Le nombre n'en peut pas être exagéré, puisqu'on fit asseoir les personnes par troupes de cinquante et de cent.

« Quand les critiques ont dit qu'il eût été mieux d'empêcher ce grand nombre d'hommes d'avoir faim ou de les convertir tous sans miracle, ils n'ont pas vu qu'en disputant contre deux miracles ils y en substituaient deux autres, dont le premier

n'eût pas été aussi éclatant et aussi sensible que la multiplication des pains, et le second aurait été absurde. DIEU ne convertit point les hommes sans raison, et par un enthousiasme subit qui ne laisserait aucun exercice à la réflexion et à la liberté[1]. »

2. Les considérations précédentes, quoiqu'elles tendent directement à combattre le déisme et le rationalisme, n'en portent pas moins un terrible coup au système des mythologues, puisqu'elles établissent sur une base solide la réalité et la véracité du récit de la multiplication miraculeuse des pains, opérée par la puissance divine du Sauveur. Aussi Strauss ne semble-t-il pas élever ici son édifice mythique d'une main bien sûre, et ce n'est qu'après plusieurs hésitations, et après un essai infructueux de construire la formation de ce récit avec des matériaux pris au Nouveau Testament, qu'il irait trouver enfin dans l'Ancien des *causes très-puissantes* qui ont pu concourir à cette formation. Mais il faut nous hâter de dire que ces *causes*, qui sont *très-puissantes* pour notre écrivain, forcé par sa profession de trouver l'élément mythique dans toutes les narrations miraculeuses de la Bible, pourraient bien paraître au contraire d'une grande faiblesse aux yeux des critiques moins prévenus en faveur de son système. En effet, DIEU, dans l'Ancien Testament, ordonne à Moïse de nourrir le peuple avec de la manne (Exod. XVI, 4), et avec des cailles (Exod. XVI, 12. Nombr. XI, 18-20). Or, cela a suffi pour faire naître dans le Nouveau l'idée de représenter JÉSUS ordonnant à ses apôtres de nourrir la multitude qui le suivait avec des pains et des poissons; surtout si on considère, ajoute Strauss, la ressemblance entre les doutes exprimés de part et d'autre; car, de même que Moïse élève des doutes contre la promesse de JÉHOVA, de rassasier de viande les Israélites (Nombr. XI, 21 et suiv.); de même aussi les apôtres regardent comme impossible de procurer des vivres dans le désert à une aussi grande multitude. Cependant, après avoir dit que la ressemblance entre ces doutes est décisive pour conclure au mythe, Strauss semble revenir sur ses

[1] Du Clot, *La Sainte Bible vengée*, note XXX, *sur les Évangiles*.

pas, car il ajoute : « Quelque analogie qu'il y ait entre ces deux nourritures procurées miraculeusement, cependant il se trouve une différence essentielle ; c'est que dans l'Ancien Testament il s'agit, aussi bien pour la manne que pour les cailles, de procurer miraculeusement des aliments qui n'existaient pas précédemment ; et dans le Nouveau, de multiplier miraculeusement des aliments qui existaient déjà, mais qui ne suffisaient pas. L'intervalle entre le récit mosaïque et le récit évangélique est donc trop grand pour qu'on puisse dériver immédiatement celui-ci de celui-là. Nous avons besoin d'un intermédiaire, et cet intermédiaire tout à fait naturel entre Moïse et le Messie est donné par les prophètes[1]. » Ici notre critique rappelle l'histoire d'Élie, en faveur de qui une petite provision d'huile et de farine qu'il trouva chez la veuve de Sarephta fut multipliée miraculeusement (1 ou 3 Rois XVII, 8-16) ; mais il insiste plus particulièrement sur celle d'Élisée, comme étant plus semblable au récit évangélique (2 ou 4 Rois IV, 42 et suiv.) ; car comme JÉSUS dans le désert, avec cinq pains et cinq poissons veut nourrir cinq mille hommes, Élisée veut, pendant une famine, nourrir cent hommes avec vingt pains (des pains d'orge comme ceux qui furent distribués par JÉSUS, suivant Jean), et avec un peu de froment écrasé. » Strauss trouve encore plusieurs autres traits de ressemblance entre les deux récits, et s'il y découvre quelque différence, elle est toute à l'avantage de son système. « La seule différence est ici, à vrai dire, le moindre nombre des pains et le plus grand de la foule rassasiée, du côté du récit évangélique. Mais qui ne sait que, en général, la légende n'imite guère sans enchérir, et que, en particulier, il convenait parfaitement à la position du Messie qu'on mît sa puissance miraculeuse dans le rapport de cinq à vingt, quant à la nécessité d'aliments naturels préexistants, et dans celui de cinq mille à cent quant à l'action surnaturelle[2]. » Enfin, selon Strauss, la croyance où étaient les Juifs postérieurs, que des hommes d'une

[1] Strauss, *Vie de* JÉSUS, t. II, p. I, p. 230, 231.
[2] *Ibid.* 231, 232.

sainteté particulière avaient la faculté de rendre suffisantes de petites portions de vivres, complète cette déduction mythique de l'histoire de la multiplication des pains.

Il faut non-seulement un bien grand savoir dans l'art d'abuser de la critique et de l'herméneutique sacrées, mais encore une foi bien aveugle dans l'ignorante crédulité de ses lecteurs, pour oser écrire de pareilles choses. Nous concevons aisément que toute la vérité historique de l'Évangile tombe pièce à pièce, s'il suffit, pour la détruire, de pareils rapprochements, de semblables analogies. Nous concevons même aussi facilement qu'on ait démontré à l'aide des principes de ce système que l'histoire de Napoléon, dont les cendres sont à peine refroidies, n'est qu'une pure légende mythique, qui n'a de réel aujourd'hui que la personnification de la gloire des armes. Nous l'avons déjà remarqué plus haut dans une discussion semblable; cette analogie de certains faits de l'Ancien Testament avec ceux du Nouveau, est, au contraire, dans la critique biblique, une des preuves qui établissent et confirment la vérité historique de ces derniers. Sans doute, si on ne pouvait prouver le récit des évangélistes autrement que par la narration du peuple hébreu nourri miraculeusement dans le désert avec la manne et les cailles, et par celle de la multiplication surnaturelle de l'huile et de la farine opérée en faveur du prophète Élisée, on pourrait supposer à la rigueur (bien toutefois que cette supposition serait encore entièrement arbitraire et un pur fruit de l'imagination), que c'est cette narration qui a donné l'idée de fabriquer en faveur de JÉSUS la légende de la multiplication des pains; mais l'authenticité de l'Évangile démontrée par tous les moyens qui sont à la disposition de la haute critique, et les circonstances mêmes du fait, le rendent aux yeux de tout lecteur suffisamment instruit des matières bibliques, aussi vrai, aussi positif et aussi incontestable que l'est pour nous, et que le sera pour les siècles à venir, l'existence de Napoléon. Mais n'insistons pas davantage sur un point aussi clair et aussi bien établi, ce serait faire injure au bon sens du lecteur.

IV.

Il est encore une difficulté à résoudre. Les incrédules demandent comment on a pu trouver dans un désert les douze corbeilles dont les apôtres se sont servis pour recueillir les restes du repas; quelques-uns d'entre eux ajoutent par dérision qu'elles sont sans doute tombées du ciel par un nouveau miracle.

« Nous répondrons, dit judicieusement Bullet, qu'il n'est pas nécessaire de faire tomber les corbeilles du ciel. Elles se trouvèrent dans la troupe qui avait suivi JÉSUS. Les Juifs portaient communément, lorsqu'ils allaient en campagne, les provisions dont ils avaient besoin; ils se servaient de corbeilles ou de paniers, pour que leurs pains, qui étaient minces et déliés comme nos galettes, ne se rompissent pas. N'est-il pas plus probable que dans cette multitude de six mille personnes il y en eut au moins douze qui se fournirent de quelque nourriture, ne fût-ce que pour les enfants, qui ne peuvent rester longtemps sans manger [1]? » Cet usage de porter des corbeilles paraît avoir été si familier aux Juifs du temps de JÉSUS-CHRIST, que c'était une des marques auxquelles on les distinguait. Juvénal, Martial et plusieurs autres auteurs profanes en ont parlé comme d'une chose constante. Juvénal en particulier dit que les corbeilles et le foin faisaient partie de leurs bagages : *Et delubra locantur Judæis, quorum cophinus fœnumque suppellex.* (Sat. III.) On conçoit aisément que lorsque les Juifs se trouvaient au milieu des gentils, ils étaient obligés de porter avec eux des provisions, puisque la loi leur défendait l'usage de certains aliments, et surtout de ceux qui avaient été consacrés aux idoles. Quant au foin qu'ils portaient dans les corbeilles, ils s'en servaient en guise de lit. Plusieurs passages de l'Évangile (Matth. XVI, 7; Marc, VIII, 14) confirment la coutume de porter du pain dans ces mêmes corbeilles. Ainsi, une connaissance plus parfaite des mœurs et des coutumes des Juifs aurait épargné aux incrédules cette objection qu'ils font contre le récit évangélique avec tant d'assurance et même de témérité.

[1] Bullet, *Réponses critiques*, t. II, p. 141.

§ II. *De la deuxième multiplication des pains.*

Les trois classes d'adversaires de la Bible, les incrédules, les rationalistes et les mythologues, ont prétendu, quoique dans des buts différents, qu'il n'y avait eu qu'une seule multiplication des pains, et que par conséquent celle qui est rapportée par saint Matthieu, chap. XV, vers. 32 et suiv., et par saint Marc, chap. VIII, vers. 1 et suiv., ne doit être considérée que comme une seconde relation du premier événement. Ainsi, les incrédules veulent que cette dernière multiplication vienne uniquement de la passion qu'avaient les disciples de JÉSUS d'augmenter le plus qu'ils pouvaient les miracles de leur divin maître. Les rationalistes croient que saint Matthieu et saint Marc ont simplement été induits en erreur par les bruits différents qui coururent sur le fait de la multiplication des pains; ils fondent leur opinion sur ce qu'il n'est pas concevable que les apôtres, après avoir vu par eux-mêmes comment JÉSUS, avec peu de vivres, avait cependant nourri une grande multitude, aient néanmoins dans un second cas semblable oublié le premier, au point de n'en avoir gardé aucune trace dans leur souvenir, et de dire : « Et d'où aurions-nous, dans un désert, une quantité suffisante de pain pour rassasier un si grand nombre de personnes (Matth. XV, 33; Marc, VIII, 4)? » Enfin, les mythologues qui n'admettent pas la réalité historique de la multiplication des pains, ne supposent aucune vérité positive dans ce deuxième récit, et par conséquent le confondent, pour le fond, avec le premier.

1. En supposant qu'il n'y ait réellement eu qu'une seule multiplication des pains, ce serait un miracle au lieu de deux; mais le premier n'en serait pas moins incontestable, ce qui suffirait pour détruire les principes de nos adversaires, qui n'admettent la possibilité d'aucun événement surnaturel. Mais, puisqu'ils persistent tous comme de concert à ne voir dans l'Évangile qu'un seul et même fait raconté de deux manières différentes, examinons s'ils sont bien fondés dans leurs prétentions. D'abord les évangélistes, en rapportant ces multiplications, les distin-

guent eux-mêmes l'une de l'autre, puisqu'ils les placent dans des lieux différents. En second lieu, les circonstances dans les deux récits ne sont nullement les mêmes; car dans le premier les personnes rassasiées sont au nombre de cinq mille, et dans le second il n'y en a seulement que quatre mille. De même, dans l'un, cinq pains et deux poissons servent au miracle de la multiplication; dans l'autre, ce sont sept pains et quelques petits poissons. Ce n'est pas tout, dans celle-ci on ramasse sept corbeilles des restes, dans celle-là on en recueille douze. Ajoutons que lorsque la première multiplication eut lieu, la foule suivait Jésus depuis un jour seulement; au moment de la seconde elle fut à sa suite pendant trois journées. Enfin, Jésus-Christ lui-même, aussi bien que ses apôtres, parlent de ces deux miracles en les distinguant de la manière la plus expresse. On lit, en effet, dans saint Matthieu (xvi, 5-10) : « Ses disciples passèrent à l'autre bord du lac; mais ils oublièrent de prendre du pain. Or, Jésus leur ayant dit : Ayez soin de vous garder du levain des pharisiens et des sadducéens, ils pensaient et se disaient : Nous n'avons point pris de pain. Mais Jésus, *connaissant* leur pensée, leur dit : Hommes de peu de foi, pourquoi pensez-vous en vous-mêmes que vous n'avez point de pain? Ne comprenez-vous encore rien, et ne vous souvient-il pas des cinq pains partagés entre cinq mille personnes, et du nombre de corbeilles que vous en avez remportées? ni des sept pains distribués à cinq mille personnes, et de la quantité de corbeilles que vous en avez remportées? » Est-il possible, en effet, de désigner d'une manière plus claire et plus distincte les deux circonstances différentes dans lesquelles le divin Sauveur multiplia miraculeusement quelques pains pour alimenter la foule qui le suivait? Saint Marc, comme nous venons de le dire, met cette nouvelle preuve de la vérité de notre thèse dans la bouche des apôtres. En effet, après avoir rapporté le commencement du discours dans lequel Jésus se plaint de leur aveuglement, il continue à le faire parler ainsi (viii, 19, 20) : « Lorsque je distribuai les cinq pains à cinq mille hommes, combien remportâtes-vous de paniers pleins de morceaux? Douze, lui dirent-ils. Et lorsque je

distribuai les sept pains à quatre mille hommes, combien remportâtes-vous de corbeilles pleines des restes du repas? Sept, lui dirent-ils. »

2. Les rationalistes tels que Thiess, Schulz, Schleiermacher, etc., qui prétendent qu'il n'y a eu qu'une multiplication des pains, sous prétexte qu'il est impossible de supposer que si les apôtres eussent déjà vu le Sauveur opérer une première multiplication de ce genre, ils lui eussent encore demandé : D'où aurions-nous dans un désert autant de pain qu'il en faut pour rassasier un aussi grand nombre de personnes? ne pensent pas, sans doute, qu'ils ont souvent oublié ce que leur divin maître leur avait répété plusieurs fois; cependant l'Évangile même nous apprend que cela leur est arrivé, témoin la prédiction que Jésus-Christ leur avait faite de sa passion, et dont ils avaient entièrement perdu le souvenir. Et d'ailleurs, ce divin maître s'était-il donc engagé de faire toujours des miracles pour les nourrir? La conduite qu'il tint envers eux au moins dans une circonstance prouverait le contraire; car, comme ils passaient un jour de sabbat le long des blés, et qu'ils étaient pressés par la faim, il les laissa arracher des épis pour les manger, au grand scandale des pharisiens (Matth. xii, 1, 2). Ajoutons qu'entre les deux multiplications des pains il avait pu se trouver des cas analogues, et dans lesquels il n'avait pas eu recours à sa toute-puissance. En outre, les apôtres pensaient peut-être dans cette dernière circonstance qu'il laisserait agir les voies ordinaires de la Providence. Enfin, comment nier que ce soit pour la seconde fois que les apôtres font cette question, puisque Jésus-Christ lui-même l'affirme d'une manière si positive, et que dans toute autre hypothèse le reproche qu'il leur adresse à ce sujet même (Matth. xvi, 7-10; Marc, viii, 17-20) n'aurait aucun sens. A la vérité, les rationalistes que nous venons de nommer prétendent qu'il n'y a eu qu'un seul fait, et qu'il a été rapporté deux fois et comme doublé par une méprise de saint Matthieu qui fut suivie par saint Marc. Mais cette supposition purement arbitraire n'a aucun fondement que dans l'imagination de ses auteurs, qui, d'ailleurs, ne l'ont inventée que pour trouver une

explication au peu de foi des apôtres, qui sans cela leur paraissait une énigme tout à fait insoluble, tandis qu'il ne manque pas de moyens de l'expliquer, comme on vient de le voir.

3. Tout ce que dit Strauss pour détruire la réalité historique de cette seconde multiplication est tellement vague et tellement embrouillé, qu'on est en droit de conclure que le critique était fort embarrassé; il fait bien contre Olshausen quelques réflexions dont nous ne pouvons, en bonne critique, qu'adopter la justesse; mais dans toute sa longue et confuse discussion on ne trouve pas même l'apparence d'un seul argument qui prouve que ce récit des évangélistes soit une légende mythique. Il reconnait même que « on soutient avec raison que l'apôtre Matthieu n'aurait pas pu prendre un seul événement pour deux, ni raconter une nouvelle histoire qui ne serait réellement pas arrivée[1]. » Un mot cependant, qui pourrait servir, sinon de base solide, du moins de prétexte à l'introduction du mythe dans ce récit, c'est celui qu'il ajoute immédiatement après, quand il dit que « la réalité d'une double multiplication ne s'ensuit qu'autant qu'on suppose d'avance l'origine apostolique du premier Évangile, origine qu'il faudrait d'abord démontrer. » Mais c'est ce qui a été déjà fait avec un succès complet et avant et depuis la composition du livre de notre critique; à la vérité, il n'a tenu aucun compte des preuves les plus solides et des arguments les plus puissants qui ont été fournis en faveur de l'authenticité des Évangiles; mais la légèreté qu'il a pu mettre ou l'illusion qu'il a pu se faire en les appréciant ne diminue en rien leur force et leur valeur probante. Ainsi, dire que la seconde multiplication des pains est un mythe, si le premier Évangile n'est pas d'origine apostolique, c'est incontestablement dire qu'elle n'en est pas un.

[1] Strauss, *Vie de Jésus*, t. II, p. I, p. 214.

CHAPITRE DEUXIÈME.

DE L'ÉVANGILE DE SAINT MARC.

La plupart des récits de saint Marc qui offrent des difficultés se trouvant contenus dans l'Évangile de saint Matthieu, ont déjà été discutés dans le chapitre précédent. Nous nous bornerons donc aux suivants.

ARTICLE I.

DE L'AVEUGLE GUÉRI PAR DEGRÉS.

Au chapitre VIII, verset 22 et suivants, de son Évangile, saint Marc raconte le fait suivant : JÉSUS *et ses disciples* étant venus à Bethsaïde, on lui amena un aveugle qu'on le pria de toucher. Il prit l'aveugle par la main et le mena hors du bourg : là il lui mit de la salive sur les yeux, et lui ayant imposé les mains, il lui demanda s'il voyait quelque chose. L'aveugle regarda et dit : Je vois les hommes qui marchent comme si c'étaient des arbres. JÉSUS lui mit une seconde fois les mains sur les yeux, et il commença à voir, et la vue lui revint, de sorte qu'il voyait clairement tous les objets. Après cela JÉSUS le renvoya chez lui. « Va-t'en chez toi, lui dit-il, et si tu entres dans le bourg, ne parle de ceci à personne. » D'après cette histoire, disent les incrédules, JÉSUS-CHRIST ne guérit pas cet aveugle par une seule opération ; il lui rend la vue par degrés. Or, il faut nécessairement reconnaître, ou que ce récit manque de vérité, ou que cette conduite de JÉSUS-CHRIST nous donne une triste idée de sa toute-puissance.

Nous ne saurions admettre ce dilemme, parce qu'il manque lui-même d'exactitude. D'abord, l'évangéliste ne dit nullement que ce soit par impuissance de le guérir par une seule opération que le Sauveur en fit deux ; il raconte simplement le fait sans aucune réflexion. En second lieu, comme le remarque Bullet, à qui nous avons emprunté en partie cet article, il ne faut pas dire que JÉSUS ne peut pas guérir cet aveugle par une seule opération, mais qu'il ne veut pas le guérir de cette ma-

mière ; car, comment pourrait-on raisonnablement douter que celui qui avait ressuscité des morts par une parole, ne pût rendre entièrement la vue avec la même facilité ? Les incrédules même dans le commencement de guérison de cet aveugle ne doivent-ils pas reconnaître la toute-puissance de Jésus-Christ ? Un homme ordinaire en jetant de sa salive dans les yeux et en posant sa main sur la tête d'un aveugle peut-il lui faire entrevoir des hommes qui marchent comme si c'étaient des arbres ? Mais si l'imperfection momentanée de la guérison avait pu laisser quelque doute sur le pouvoir du Sauveur, n'aurait-il pas été levé sur-le-champ par la restitution totale de la vue qu'il accorda d'abord après à cet aveugle ?

Mais, dira-t-on, pourquoi Jésus-Christ ne rendit-il pas la vue à cet aveugle par une seule opération ? C'est une question, nous l'avouons sincèrement, à laquelle il ne nous est point possible de répondre, Jésus-Christ ne nous ayant point révélé ses intentions à cet égard. Mais cette ignorance où nous sommes ne saurait, en bonne critique, détruire les raisons qui établissent la vérité de ce fait ; ce sont deux choses tout à fait indépendantes l'une de l'autre. D'ailleurs, nous avons tout droit de poser nous-même avec Bullet cette autre question : « Peut-on demander raison de sa conduite à un homme qui prouve par ses miracles qu'il est rempli de l'esprit de Dieu et revêtu de sa puissance[1] ? »

ARTICLE II.

DE LA RÉSURRECTION DE JÉSUS APRÈS TROIS JOURS.

Nous lisons dans le même évangéliste (viii, 31), que Jésus annonça à ses disciples qu'il fallait que le fils de l'homme souffrît beaucoup ; qu'il fût rejeté par les anciens, par les princes des prêtres et par les scribes ; qu'il fût mis à mort, et qu'il ressuscitât trois jours après.

Mais, disent les incrédules, pour qu'on puisse dire avec vérité que Jésus-Christ est ressuscité trois jours après sa mort, il faut qu'une partie au moins du premier, que le second et le troi-

[1] Bullet, *Réponses critiques*, t. III, p. 3.

sième tout entiers se soient écoulés avant qu'il sortît du tombeau. Or, ce n'est point ainsi que la chose s'est passée. Selon le récit des évangélistes, Jésus expira à trois heures du soir, le vendredi, et il anima son corps le dimanche, dès le grand matin, le troisième jour n'étant encore qu'à sa moitié, suivant la manière de compter des Juifs. Il n'est donc pas revenu à la vie trois jours après sa mort, comme il en avait assuré les apôtres. Ainsi, ce récit de saint Marc ne mérite aucune confiance.

Nous sommes loin d'admettre, avec les incrédules, que ce récit ne mérite aucune confiance, sous prétexte qu'il prête à Jésus-Christ une fausse assertion qu'on ne peut point lui supposer. En effet, ce que nos adversaires nous présentent ici comme une difficulté, n'en est pas une pour quiconque est familiarisé avec la langue hébraïque. Tout hébraïsant sait, en effet, que dans cet idiome la particule qui correspond à notre préposition *après* n'exige pas que l'espace de temps qui doit précéder soit entièrement écoulé; mais il suffit que la fin de ce temps commence d'arriver. Or, comme personne ne l'ignore, le Nouveau Testament est rempli d'hébraïsmes, au point qu'il est impossible d'en comprendre le texte parfaitement, si l'on n'a pas une certaine connaissance de l'hébreu. Ainsi donc, Jésus-Christ a pu dire avec vérité : Je ressusciterai après trois jours, dès qu'il devait au troisième s'affranchir des liens de la mort. C'est pourquoi, dire (comme saint Marc) que le Sauveur retournerait à la vie après trois jours, ou (avec les autres évangélistes) le troisième jour, c'est précisément la même chose.

L'Écriture est remplie d'exemples de cette manière de parler; nous nous bornerons à citer les suivants. Le grand échanson de Pharaon raconte ainsi à Joseph le songe qu'il a eu : « J'ai vu devant moi une vigne. De cette vigne s'élevaient trois branches; elle poussa des boutons, eut des fleurs, et bientôt après je vis mûrir les grappes des raisins. Et moi, tenant dans ma main la coupe de Pharaon, je pris les raisins, je les pressai dans la coupe, puis je remis la coupe dans la main de Pharaon. Joseph lui dit alors : Les trois branches indiquent trois jours; car encore trois jours, et Pharaon relèvera ta tête; il te remettra sur ton ancien

pied, et tu lui présenteras encore la coupe, comme tu faisais autrefois lorsque tu remplissais ta charge d'échanson... Le maître des panetiers voyant que Joseph avait si bien expliqué ce songe, lui dit : Moi aussi, j'ai vu dans mon songe trois corbeilles blanches sur ma tête ; celle de dessus était remplie de toute sorte de pâtisseries ; mais les oiseaux venaient les manger. Joseph prenant la parole, dit : Voici l'explication : Les trois corbeilles signifient trois jours ; car encore trois jours, et Pharaon te fera enlever la tête et attacher à une potence, et les oiseaux mangeront ta chair. Il arriva, en effet, que le troisième jour, qui était celui de la naissance de Pharaon, ce prince faisant un festin, on compta aussi parmi ses serviteurs le chef des échansons et le maître des panetiers. Pharaon rétablit dans sa charge le chef des échansons, qui continua à lui présenter la coupe ; mais il fit attacher le maître des panetiers à une potence, comme Joseph le leur avait prédit dans une explication (Gen. XL, 9 et suivants). On voit dans ce passage que Joseph avait annoncé que le rétablissement de l'échanson et la mort du panetier arriveraient après trois jours. Cependant, ce ne fut qu'au troisième que le sort de l'un et de l'autre fut décidé.

Dans le Deutéronome (XXXI), JÉHOVA ordonne qu'après sept ans, dans l'année sabbatique, à la fête des Tabernacles, on lise la loi à tout le peuple d'Israël : *Post septem annos, anno remissionis.* Or, cette même année sabbatique se trouve renfermée dans les sept ans après lesquels on la place.

On lit dans saint Luc (II, 21) : « Après que huit jours furent accomplis pour circoncire l'enfant. » L'exactitude de Joseph et de Marie à observer la loi ne permet pas de douter que JÉSUS n'ait été circoncis le huitième jour, comme le Seigneur l'avait ordonné : *Octavo die circumcidetur infans.* Ainsi, l'expression dont se sert l'évangéliste ne désigne que cela.

JÉSUS-CHRIST apparut à ses apôtres le jour même de sa résurrection (Joan. XX). Thomas, qui était absent pour lors, protesta qu'il ne croirait point que le Sauveur fût ressuscité s'il ne mettait le doigt dans le trou des clous, et la main dans la plaie de son côté. Huit jours après, *post dies octo,* Thomas étant avec

les autres disciples, JÉSUS se fit voir à eux de nouveau. Or, on place unanimement cette seconde apparition le dimanche qui suivit celui où le Sauveur était ressuscité, par conséquent le huitième jour après la première, et non pas huit jours après la première.

Mais la manière de parler dont il est ici question n'est pas tellement propre à l'hébreu qu'elle soit inconnue aux autres langues. Et sans recourir à des exemples étrangers, lorsqu'un homme attaqué d'une violente fièvre expire le troisième jour, ne disons-nous pas qu'il est mort après trois jours de maladie?

ARTICLE III.

DU FIGUIER MAUDIT.

Au chapitre XI, verset 12 et suivants de son Évangile, saint Marc raconte cette histoire : Le lendemain, lorsque JÉSUS et ses apôtres sortirent de Béthanie, il eut faim, et voyant de loin un figuier qui avait des feuilles, il y alla pour voir s'il y pourrait trouver quelque chose ; et s'en étant approché, il n'y trouva que des feuilles, car ce n'était pas le temps des figues. Alors JÉSUS dit au figuier : Qu'à jamais nul ne mange de toi aucun fruit; ce que ses disciples entendirent.... Le lendemain matin ils virent en passant le figuier qui était devenu sec jusqu'à la racine, et Pierre se souvenant de la parole de JÉSUS-CHRIST, lui dit : Maître, voyez comme le figuier que vous avez maudit est devenu sec. » Or, disent les incrédules, ce récit renferme plusieurs traits opposés à la vérité.

D'abord, il y avait en Judée des figuiers de deux sortes : les uns ne donnaient du fruit qu'en automne, tels étaient ceux dont les espions de Moïse rapportèrent des figues avec un raisin prodigieux ; les autres en portaient aussi au printemps; il en est parlé en plusieurs endroits de l'Écriture (Jer. XXIV, etc.) Théophraste rapporte qu'en Syrie, dont la Judée faisait partie, les figuiers qui donnaient des fruits dans ces deux saisons étaient toujours couverts de feuilles. On ne peut douter que celui dont il est ici parlé ne fût de ce genre, puisqu'il avait des feuilles sur la fin de mars, qui est le temps où on suppose qu'il fut mi-

raculeusement desséché, ainsi qu'on s'en convaincra en comparant le récit de saint Marc avec le chapitre XXI de saint Matthieu[1]. Comment donc l'évangéliste, parlant d'un figuier de cette espèce, peut-il dire que ce n'était pas la saison des figues, puisqu'il était connu de tout le monde que ces arbres portaient des fruits au printemps comme en automne? Secondement, les figuiers étant très-communs dans la Palestine, personne n'y pouvait ignorer le temps des figues, de même que parmi nous on ne peut ignorer le temps des cerises. Ainsi, la recherche que Jésus-Christ fit sur le figuier est une preuve certaine qu'il devait y avoir des figues, et que c'était la saison. En troisième lieu, un homme sensé peut-il maudire un arbre parce qu'il n'y trouve pas des fruits dans le temps qu'il n'a pas coutume d'en porter? Oserait-on attribuer à Jésus-Christ un procédé si déraisonnable? La malédiction de ce divin Sauveur est donc une marque certaine que c'était alors la saison où ces arbres se chargeaient de fruits.

Quatrièmement, enfin, tout le monde convient que le desséchement et la malédiction du figuier étaient un symbole de la malédiction et de la future punition du peuple juif. Il doit y avoir quelque conformité entre la figure et l'événement qu'elle signifie. Or, loin de voir quelque ressemblance, on trouve une opposition marquée entre un arbre qui serait maudit pour n'avoir point eu de fruits dans la saison où il n'en devait point porter, et un peuple qui serait réprouvé pour n'avoir pas fait les bonnes œuvres que les grâces dont il était comblé le mettaient en état de produire.

Ces réflexions, il faut en convenir, sont d'une justesse incontestable. Le récit de saint Marc pris au pied de la lettre, surtout d'après la Vulgate, se trouve évidemment en opposition avec un fait notoire, avec les actions et les vues de Jésus-Christ, opposition d'autant plus frappante que la conjonction causative *gar* (γάρ), c'est-à-dire *car*, qu'emploie l'évangéliste, montre qu'il

[1] Voy. Théophraste, *Hist. des plantes*, l. IV, c. II. Voy. encore *Michée*, VII, 1, et *Osée*, IX, 10.

veut rendre raison de l'événement qu'il vient de raconter. Nous conviendrons surtout que la conduite du Sauveur serait non-seulement déraisonnable, mais d'une stupidité et d'une extravagance qu'on ne peut supposer que dans un homme qui a complétement perdu l'usage de sa raison. C'est cette raison-là même qui prouve jusqu'à l'évidence que le texte sacré doit nécessairement être susceptible d'un autre sens. Et en effet, quand on veut se dépouiller de toute prévention, et apporter ici cette bonne foi et cette impartialité que l'on apporte dans bien d'autres discussions, on trouve des explications satisfaisantes qui font disparaître de cette histoire tout ce qu'elle paraît renfermer de contraire à la vérité des choses. Un premier moyen de l'expliquer consiste à traduire non pas : *car ce n'était pas le temps des figues*, mais : *car n'était-ce pas le temps des figues?* Il est certain que rien ne s'oppose à cette interprétation. D'abord, personne n'ignore que l'expression *ou gar* (οὐ γὰρ) s'emploie très-souvent en grec pour *n'est-ce pas? n'est-ce donc pas?* (*nonne, an non?*) ; le mot *ou* se trouve seul aussi avec cette signification; le Nouveau Testament en fournit un bon nombre d'exemples; Schleusner et Breitschneider en ont recueilli quelques-uns dans leurs dictionnaires. En second lieu, l'emploi de l'interrogation au lieu de l'affirmation est un de ces hébraïsmes qui abondent dans le grec du Nouveau Testament. La phrase ainsi traduite est donc tout à fait dans le style et le goût des écrivains sacrés. Un second moyen d'expliquer ce passage est de supposer à la particule *ou* le sens de l'adverbe *là* (*ibi*). Bullet, qui a embrassé ce sentiment, l'appuie sur les raisons suivantes : « Le premier de ces termes, dit-il en parlant du mot grec *ou*, signifie également *non* et *là* adverbe de lieu; car on voit dans le Dictionnaire de Constantin que la particule grecque *ou* se met pour *opou* (ὅπου); et on lit dans le dictionnaire latin-grec d'Hédéric qu'*opou* signifie *ubi* et *ibi*, *où* et *là*, ainsi l'on peut traduire : *car c'était là en cette province* le temps des figues; traduction qui non-seulement se rapporte avec ce qui précède et ce qui suit, mais que ce qui précède et ce qui suit exige nécessairement.

« La particule grecque *ou* signifie encore *ubi*, *où*, adverbe de lieu, ainsi qu'on peut le voir dans tous les dictionnaires, et *quò*, *où*, adverbe de lieu pareillement. On la trouve en ce sens dans la version des Septante, Ézéchiel, chap. XXI, vers. 16, et première aux Corinthiens, chap. XVI, vers. 6. Il ne faut donc pas être surpris si elle signifie aussi *ibi*, *là*, qui est pareillement un adverbe de lieu.

« Nous avons dit que par la conjonction *car* saint Marc rendait raison de l'événement qu'il décrivait. Or, elle ne produirait point cet effet si on la liait avec ce qui la précède immédiatement, puisqu'il ne s'ensuit point de ce que c'était alors le temps des figues en Judée, qu'il ne dût y avoir que des feuilles sur le figuier. Il en faudrait conclure tout le contraire. On doit donc placer ces paroles : « Car c'était en Judée le temps des figues, » après ces mots : « Il y alla pour voir s'il y pourrait trouver quelque chose, car c'était en cette province le temps des figues. » Voici donc comment il faut lire tout ce passage : « Il y alla pour voir s'il y pourrait trouver quelque chose, car c'était là, en cette province, le temps des figues, et s'en étant approché, il n'y trouva que des feuilles. Alors JÉSUS dit au figuier : Qu'à jamais nul ne mange plus de toi aucun fruit. » Ces hyperbates ou dérangements de construction sont fort communs dans les livres saints. Nous n'en rapporterons que deux exemples pris de l'Évangile même de saint Marc, pour ne pas nous arrêter sur une chose si connue : « Les princes des prêtres cherchaient à le faire arrêter ; mais ils eurent peur du peuple, car ils connurent que c'était pour eux qu'il avait dit la parabole ; le laissant donc là, ils se retirèrent (XII, 12). » La construction naturelle de ce verset doit être : Les princes des prêtres cherchaient à le faire arrêter, car ils connurent que c'était pour eux qu'il avait dit la parabole ; mais ils eurent peur du peuple : le laissant donc là, ils se retirèrent.

« Voici le second exemple : « Les saintes femmes se disaient l'une à l'autre : Qui nous ôtera la pierre de devant l'entrée du sépulcre ? Et en y regardant elles virent que la pierre était ôtée, car elle était fort grosse (XVI, 4). » L'ordre naturel de ce passage

est encore celui-ci : Les saintes femmes se disaient l'une à l'autre : Qui nous ôtera la pierre de devant l'entrée du sépulcre? car elle était fort grosse ; et en y regardant elles virent que la pierre était ôtée ; car elles ne virent pas que la pierre était ôtée parce qu'elle était fort grosse ; mais elles se disaient l'une à l'autre : Qui nous ôtera cette pierre? parce qu'elle était fort grosse.

« On demandera peut-être pourquoi saint Marc désignerait-il en cet endroit le lieu où l'événement se passa, ce qu'il n'a pas coutume de faire en rapportant les autres actions de Jésus-Christ? Je réponds qu'il était à propos que saint Marc, qui écrivait à Rome, en usât ainsi pour lever la difficulté qu'on aurait eu à croire son récit dans les régions occidentales, où l'on ne trouve pas de figuiers printaniers.

« Mais, dira-t-on, quoique la particule grecque *ou* (οὐ) signifie *non* et *là*, *en cet endroit*, elle désigne toujours le premier de ces sens lorsqu'elle a un accent circonflexe tel qu'il se trouve ici (οὗ).

« Je réponds qu'anciennement on omettait les accents ; ils ne sont point marqués dans les livres grecs qui ont mille ans d'antiquité. Ils n'étaient donc point dans l'original de saint Marc ; et l'on pouvait donner à la particule *ou* celui de ces deux sens qui était le plus convenable. On l'a fait aussi dès les premiers siècles de l'Église. Nous avons une version des quatre Évangiles en langue anglo-saxonne, et Mill observe qu'elle est faite sur un exemplaire latin de l'ancienne Vulgate, qui était en usage dans tout l'Occident avant que saint Jérôme eût donné la nouvelle traduction. Cette version anglo-saxonne porte à la lettre : « Alors était là des figuiers la saison. » L'auteur de cette version avait donc trouvé cette leçon dans l'exemplaire de l'ancienne Vulgate qu'il avait suivi. Ainsi dans l'ancienne Vulgate, ou du moins dans quelques exemplaires de cette version, on avait traduit la particule grecque *ou* comme nous croyons qu'on doit la rendre [1]. »

[1] Bullet, *Réponses critiques*, t. III, p. 12-15.

Nous avouerons franchement que, bien que la plupart de ces réflexions de Bullet soient incontestables, la signification de *dans cet endroit, dans ce pays*, donnée au mot grec *ou* ne nous paraît pas solidement établie. En conséquence, nous proposerons une troisième explication qui nous semble mieux fondée; c'est de traduire ce même mot *ou* par *en ce temps*, en admettant comme Bullet une hyperbate; le sens du passage serait donc: « Jésus voyant de loin un figuier qui avait des feuilles, y alla pour voir s'il pourrait y trouver quelque chose; car c'était en ce temps la saison des figues; mais, s'en étant approché, il n'y trouva que des feuilles. » Il suffit pour justifier notre interprétation, de prouver que le mot *ou* peut se prendre quelquefois comme adverbe de temps. Or cela paraît incontestable; c'est du moins le sentiment d'un grand nombre d'interprètes, tant catholiques que protestants; on peut voir, entre autres, Tolet, Estius, Menochius, Grotius, D. J. G. Rosenmüller, Fritzsche, dans leurs commentaires sur l'Épître aux Romains, chapitre v, verset 20.

Quant aux rationalistes qui ont essayé d'expliquer ce fait naturellement, ils ne méritent pas même que la critique s'en occupe; d'ailleurs ils ont été parfaitement réfutés par Strauss, qui a conclu en disant avec vérité: « Nous sommes impitoyablement rejetés des essais de l'explication naturelle vers l'explication surnaturaliste. » Cet écrivain trouve, il est vrai, quelques *difficultés particulières* dans cette dernière interprétation; mais tout le monde en trouve aussi; nous venons de discuter celles qui méritent quelque attention; et il faut convenir que les moyens de solution que nous avons proposés valent au moins les assertions suivantes de Strauss: « Mais n'oublions donc pas à qui nous devons l'addition dont il s'agit (*car ce n'était pas le temps des figues*): c'est à Marc, qui, dans sa tendance à tout expliquer, à tout dramatiser, ajoute tant de choses de son crû, et qui, ainsi qu'on le sait depuis longtemps, et ainsi que nous en avons déjà trouvé un nombre suffisant de preuves sur notre chemin, n'y procède pas toujours de la manière la plus réfléchie: » assertions sans preuves, quoi qu'en dise leur auteur, à moins

qu'on ne considère comme telles toutes les inventions arbitraires qui lui ont été inspirées par son amour aveugle pour le système mythique. Quoi qu'il en soit, cette idée si erronée sur l'évangéliste saint Marc a servi de base première à son opinion que le récit du desséchement miraculeux du figuier est un vrai mythe, dont l'idée a été empruntée à l'apophthegme de l'arbre qui, ne portant pas de bons fruits, est abattu et jeté dans le feu; apophthegme que nous trouvons d'abord dans la bouche de saint Jean-Baptiste (Matth. III, 10), puis dans celle de Jésus lui-même (VII, 19), et qui est devenu l'histoire feinte d'un maître qui pendant trois années cherche vainement des fruits sur un figuier dans son vignoble, et qui le ferait arracher sans l'intercession du jardinier, qui procure à l'arbre encore un délai d'un an. Encore ici, il faut bien le dire, Strauss se montre un faible logicien, en tirant de ces prémisses la conclusion que le récit du figuier desséché n'est nullement historique. Quoi! de ce que Jésus-Christ dans des comparaisons a dit que l'arbre qui ne porte pas de bons fruits est coupé et jeté dans le feu, et que le figuier qui pendant trois ans n'a rien porté mérite qu'on l'arrache, il n'a pas pu un jour qu'il avait faim maudire un figuier qui n'avait que des feuilles, lorsqu'il aurait dû lui fournir du fruit pour le rassasier? Strauss n'a pas remarqué que cette circonstance de la faim du Sauveur écarte du récit toute idée mythique; autrement il aurait essayé d'en détruire le résultat mortel pour son opinion, comme il a essayé, quoiqu'à pure perte, d'anéantir l'effet analogue du discours de Jésus sur la foi qui peut transporter les montagnes, discours qui, dans le récit parallèle de saint Matthieu (XXI, 21), suit immédiatement la malédiction portée contre l'arbre, et en prouve nécessairement la réalité historique.

CHAPITRE TROISIÈME.

DE L'ÉVANGILE DE SAINT LUC.

Saint Luc déclare dès le début de son Évangile qu'il n'a écrit que des choses sur lesquelles il avait une certitude entière ; puisque au lieu de recueillir des bruits incertains, des relations douteuses, il a puisé tous ses renseignements à la source la plus sûre, c'est-à-dire auprès des premiers ministres de la parole de Jésus-Christ, et de ceux qui ont été témoins de sa vie. Cependant on n'a pas manqué d'opposer à la vérité de ses récits une foule de difficultés dont nous allons discuter les principales.

ARTICLE I.

DE L'ANNONCIATION ET DE LA NAISSANCE DE SAINT JEAN-BAPTISTE.

On lit dans l'Évangile de saint Luc (I, 1-25, 57, 58) le récit suivant : « Au temps d'Hérode, roi de Judée, il y avait un prêtre nommé Zacharie, de la famille d'Abia, et sa femme était aussi de la race d'Aaron, et s'appelait Élisabeth. Ils étaient tous deux justes devant Dieu, marchant dans tous les commandements et toutes les ordonnances du Seigneur d'une manière irrépréhensible. Ils n'avaient point d'enfants, parce que Élisabeth était stérile, et qu'ils étaient déjà tous deux avancés en âge. Or Zacharie faisant sa fonction de prêtre devant Dieu dans le rang de sa famille, il arriva par le sort, selon ce qui s'observait entre les prêtres, que ce fut à lui d'entrer dans le temple du Seigneur pour y offrir des parfums. Cependant toute la multitude du peuple était dehors, faisant sa prière à l'heure où l'on offrait les parfums. Et un ange du Seigneur lui apparut, se tenant debout à la droite de l'autel des parfums. Zacharie le voyant en fut troublé, et la frayeur le saisit. Mais l'ange lui dit : Ne crains point, Zacharie, parce que ta prière a été exaucée, et Élisabeth ta femme t'enfantera un fils, et tu lui donneras le nom de Jean. Tu en seras dans la joie et dans le ravissement ; et plusieurs se

réjouiront à sa naissance, car il sera grand devant le Seigneur; il ne boira point de vin ni rien de ce qui peut enivrer, et il sera rempli du Saint-Esprit dès le sein de sa mère. Il convertira plusieurs des enfants d'Israël au Seigneur leur DIEU; et il marchera devant lui dans l'esprit et dans la vertu d'Élie, pour réunir les cœurs des pères avec leurs enfants, et rappeler les incrédules à la sagesse des justes, et pour préparer au Seigneur un peuple parfait. Et Zacharie dit à l'ange: Par quoi reconnaîtrai-je ceci? car je suis vieux et ma femme est avancée en âge. L'ange lui répondit: Je suis Gabriel, qui me tiens devant DIEU; j'ai été envoyé pour t'annoncer cette heureuse nouvelle. Et voici que tu vas devenir muet, et tu ne pourras plus parler jusqu'au jour où ceci arrivera, parce que tu n'as point cru à mes paroles, qui s'accompliront en leur temps. Cependant le peuple attendait Zacharie, et il s'étonnait de ce qu'il demeurait si longtemps dans le temple. Mais étant sorti, il ne pouvait leur parler, et ils connurent qu'il avait eu quelque vision dans le temple, car il ne s'expliquait à eux que par signes; et il demeura muet. Quand les jours de son ministère furent accomplis, il s'en alla en sa maison. Quelque temps après, Élisabeth sa femme conçut, et elle se tenait cachée durant cinq mois, disant: C'est ainsi que le Seigneur en a usé avec moi, quand il m'a regardée pour me tirer de l'opprobre où j'étais devant les hommes.... Cependant le temps auquel Élisabeth devait accoucher arriva, et elle enfanta un fils. Ses voisins et ses parents ayant appris que le Seigneur avait fait éclater sa miséricorde sur elle, l'en félicitaient.» Cette histoire, dans laquelle figure un agent surnaturel, et qui par là même constitue un vrai miracle, ne pouvait manquer d'essuyer les attaques des rationalistes et des mythologues; les premiers ont dû prétendre qu'il n'y avait au fond de ce récit qu'un fait purement naturel, et qu'on devait par conséquent pouvoir l'expliquer par des moyens pris dans le règne même de la nature. De leur côté, les mythologues, persuadés avec raison que tous les efforts du rationalisme ne peuvent qu'échouer dans une prétention semblable, et tout aussi ennemis eux-mêmes du surnaturalisme que les exégètes rationalistes, soutien-

nent qu'il ne faut voir dans ce récit de l'évangéliste qu'un mythe, mais qu'ils ne caractérisent pas tous de la même manière. Examinons et discutons successivement ces deux opinions.

I.

L'opinion rationaliste a pour représentant Gottlob Paulus, dont nous avons eu souvent occasion de parler dans cet ouvrage. Or voici comment ce critique présente la vision de Zacharie, qui est, dans ce récit, la partie la plus choquante pour nos adversaires[1]. Zacharie avait longtemps désiré d'avoir un enfant qu'il pût consacrer à DIEU et au Messie. Son tour étant venu de se rendre au temple pour ses fonctions, après avoir offert de l'encens à DIEU, il tombe en extase, et ce désir ardent d'avoir un fils, qui l'avait occupé tant d'années, se présente de nouveau à son esprit et à son cœur. Pendant son extase, et à travers la fumée épaisse de l'encens qui brûle, il voit à la droite de l'autel quelque chose qui prend à ses yeux la forme et l'apparence d'un être céleste. Alors commence pour lui une suite de commotions internes et d'apparitions. La frayeur d'abord, ensuite la joie, remplissent l'âme de Zacharie, et il entend en lui-même la voix de cette image interne qui lui répète tout ce qu'il s'était dit à lui-même tant de fois dans l'effervescence de ses vains désirs. Tout ce qui a rapport à l'existence future de saint Jean-Baptiste, et à l'éducation qu'il devait lui donner, s'accomplit dans la suite. Mais comme Zacharie souhaitait surtout qu'aucun doute n'affaiblît l'espérance d'avoir un fils qui venait de s'élever dans son cœur, il demande un signe qui change son espoir en certitude. Tout à coup l'idée lui vient qu'il a offensé DIEU par ce doute impie, qu'il mérite un châtiment; et il entend une voix qui lui dit : Pour avoir trop parlé tout à l'heure, tu ne parleras plus que toutes ces choses ne soient accomplies. S'imaginant donc qu'il était condamné au silence par cette voix à qui

[1] Voy. son *Philologisch-kritischer und historischer Kommentar über das Neue Testament.*—Nous empruntons à Janssens (*Hermeneut. sacr.* § CCLXIV, CCLXV) une grande partie de ce que nous allons dire, dans ce nº I, sur l'opinion des rationalistes.

il croyait devoir une obéissance sans bornes, il n'essaya pas même de parler, etc.

Il est clair, d'après cet exposé, que Paulus regardait toute la vision de Zacharie comme un effet de son imagination frappée; histoire ou plutôt ineptie purement imaginaire, de tout point contraire à la vérité et au sens naturel de ce passage de saint Luc, avec lequel elle n'a pas l'ombre de rapport. Mais il importe de connaître et de réfuter les raisons sur lesquelles Paulus base cette singulière explication, d'autant plus que dans son commentaire *philologique, critique et historique*, il les reproduit pour détourner de leur sens raisonnable et naturel beaucoup d'autres faits de l'Évangile. Premièrement, dit notre critique, on regarde de plus en plus comme impossibles, ou du moins comme incroyables, ces apparitions des anges; et cela, 1° parce qu'on ne peut expliquer comment des êtres incorporels peuvent agir sur des organes étrangers; 2° parce qu'on ne peut distinguer d'une manière certaine les apparitions des purs effets d'une imagination exaltée; 3° parce que les apparitions n'ont aucune fin suffisante, étant la plupart du temps destinées à satisfaire une vaine curiosité; 4° parce qu'elles accoutumeraient l'homme, à qui la raison commande de se diriger sur ce qu'il peut voir et examiner par lui-même, à faire dépendre ses actions d'une autorité étrangère, ce qui ouvre la porte à une infinité de déceptions; 5° parce que si l'impossibilité de ces apparitions ne peut se démontrer, on en peut encore moins démontrer la possibilité, et *à fortiori*, la réalité : donc, vouloir expliquer ces apparitions dans un sens littéral, c'est embrasser une vaine hypothèse, une chimère.

Secondement, les anges n'ont point de noms hébreux comme celui que saint Luc (I, 19) donne au sien. Ensuite, si l'ange avait réellement paru, il aurait loué plutôt qu'il n'aurait puni la question par laquelle Zacharie voulait prudemment s'assurer qu'il n'était pas le jouet d'une illusion. Enfin, si Zacharie était réellement devenu muet, il aurait renoncé à l'instant même aux fonctions sacerdotales, qui, suivant le Lévitique (XXI, 17), ne pouvaient être remplies que par des hommes exempts de tout

défaut corporel, au lieu que saint Luc dit seulement qu'il ne quitta Jérusalem que « quand les jours de son ministère furent accomplis (I, 23). »

Troisièmement, nous voyons par les annales religieuses des anciens peuples, que toutes les histoires des grands hommes, puisées en grande partie dans des traditions orales, contiennent quelques pieuses fictions de ce genre, comme celles de Cyrus, de Tullus Hostilius, de Jules César, etc.

Quatrièmement, lorsque les objets extérieurs font une impression vive sur l'esprit des Orientaux, il leur arrive souvent d'établir un dialogue entre eux et ces objets extérieurs, et d'exprimer ainsi ce qui se passe dans leur imagination.

Cinquièmement, enfin, dit Paulus, la vision de Zacharie peut s'expliquer *psychologiquement* par une intuition de l'âme. Il y a identité entre l'état de l'âme pendant un songe, et celui où elle est dans une extase : car, dans le songe, l'âme tantôt s'entretient avec elle-même, tantôt croit entendre les autres lui parler. La même chose peut arriver hors l'état de songe et pendant une extase. Si les rêves étaient plus rares, et si ce qui s'y est passé pouvait, au moment du réveil, se lier avec les choses réelles sans une incohérence sensible, à peine les distinguerions-nous des circonstances qui les suivent, ou plutôt nous n'en ferions qu'une série de faits non interrompus. Or, il n'y a dans la vision de Zacharie rien qui eût pu l'avertir d'une différence, d'un défaut de liaison entre les circonstances extérieures et ce qui s'était passé dans son esprit.

Telle est la manière dont Paulus envisage le récit de saint Luc touchant l'apparition de l'ange Gabriel à Zacharie, et les arguments qu'il emploie pour établir son interprétation. Il ne faut ni un grand savoir ni une grande perspicacité d'esprit pour voir combien cette explication dénature le récit de l'évangéliste, et combien est faible et arbitraire toute cette argumentation. D'abord, il ne faut pas s'étonner de voir les apparitions des anges de plus en plus attaquées comme impossibles, ou du moins comme incroyables; car nous en sommes venus à des temps où nous pouvons avec raison appliquer à bon nombre de

critiques, dont le savoir d'ailleurs est incontestable, les paroles de l'Apôtre des gentils : « L'homme animal *et charnel* ne conçoit point les choses qui sont de l'Esprit de DIEU ; elles lui paraissent une folie, et il ne les peut comprendre (1 Cor. II, 14). »

Quoi ! il sera impossible, ou du moins incroyable que DIEU, être incorporel, se manifeste aux hommes ses créatures ! Que deviendront donc et la toute-puissance divine et la religion révélée ? Nous ne comprenons pas non plus comment notre propre esprit agit sur les organes de notre corps ; disons-nous pour cela que son action sur notre corps soit impossible ou incroyable ? Que les anges par l'ordre de DIEU puissent se revêtir d'une forme corporelle, et agir ainsi sur des organes étrangers, il n'y a rien en cela qui implique contradiction ; donc rien d'impossible dans cette action des purs esprits sur des organes étrangers ; qu'ils aient réellement exercé cette action d'une manière quelconque, c'est ce que la révélation nous enseigne en termes clairs et exprès dans un grand nombre de circonstances ; c'est ce qu'a cru toute la Judée, ce qu'a cru toute l'antiquité chrétienne et païenne ; donc cette action est croyable, et aucun vrai chrétien ne saurait refuser de l'admettre et d'y croire[1].

Quand les anges apparaissent à un mortel, ils lui donnent des signes par lesquels il puisse se prémunir contre les illusions de l'imagination : ainsi, saint Pierre reconnut qu'un ange lui apparaissait à la rupture de ses liens, à sa sortie miraculeuse de la prison où il était, indépendamment des paroles que lui adressa le messager céleste ; ou bien par le mode même d'apparition les anges prouvent qu'ils sont les envoyés du ciel, comme dans la vision de Zacharie, qui, à l'aspect de l'ange, dit saint Luc, en fut troublé et saisi de frayeur. Quant à ceux qui n'ont pas eu de ces apparitions, il leur suffit, pour les distinguer des illusions de l'imagination, que l'autorité divine ou une autorité humaine suffisante les leur ait données comme véritables.

[1] Nous avons déjà eu occasion dans cet ouvrage même de défendre cette même thèse ; cependant comme les développements qu'y donne ici Janssens n'ont pas tout à fait le même point de vue, nous n'avons pas cru devoir en priver le lecteur.

Il plaît à Dieu, dans son infinie bonté, de manifester sa sollicitude pour le genre humain en général ou pour quelques hommes en particulier; n'y a-t-il donc pas là raison suffisante pour l'apparition d'un ange? Dieu veut, par l'intermédiaire des anges, instruire ou consoler les hommes; n'est-ce pas là une fin suffisante? Quand l'ange apparut à Zacharie et à Marie pour leur annoncer la joyeuse nouvelle de la délivrance prochaine du genre humain, dira-t-on que l'objet d'un tel message n'était pas une raison suffisante? Mais si Dieu ne permettait pas que nous pussions connaître et discerner cette raison et cette fin suffisante, et que cependant il fût bien constant qu'il a réellement envoyé un de ses anges, oserait-on pour cela nier que l'ange fût réellement apparu? Qui donc oserait interroger Dieu et lui dire: Pourquoi avez-vous fait cela? « Qui est entré dans le secret de ses conseils (Rom. XI, 34)? » Non, l'Être infiniment sage, infiniment parfait n'agit pas pour contenter la curiosité de l'homme; donc, s'il est prouvé qu'un ange s'est réellement montré aux regards d'un homme, on ne doit pas douter que cette action miraculeuse n'ait eu une fin digne de Dieu.

A la vérité, le grand principe de la philosophie de Kant, c'est qu'il n'y a de réel et de vrai *objectivement* que ce qui tombe sous les sens. Mais sans entrer ici dans l'examen de ce principe, il suffit de dire, par rapport à la question présente, que ceux à qui les esprits apparaissent sentent l'action de ces esprits sur leurs organes; donc ils peuvent se rendre compte de cette action, puisqu'elle tombe sous leurs sens. Quant à ceux qui ne sont pas témoins de ces apparitions, ils ne sont pas tenus d'y croire, à moins qu'elles ne leur soient attestées avec toute l'autorité requise; or, à cet égard ils ont sur quoi baser leur croyance, lorsque ces apparitions se trouvent rapportées dans les Livres sacrés dont la critique la plus rigoureuse a démontré la véracité; donc, tout homme qui croit aux apparitions clairement attestées par l'Écriture sainte, est sûr qu'il ne s'en rapporte pas à une autorité sujette à l'erreur. Ce que nous venons de dire suffit pour réfuter victorieusement l'assertion de Paulus, que si l'impossibilité des apparitions ne peut se démontrer, on peut en-

core moins en démontrer la possibilité et *à fortiori* la réalité.

Le second argument de Paulus ne présente pas plus de solidité que le premier. Sans doute, les anges n'ont pas des noms hébreux dans le ciel; mais s'ils apparaissent aux Hébreux, faut-il qu'ils se présentent sous des noms grecs ou arabes? D'ailleurs, les noms des anges indiquent leurs fonctions et non leur nature, comme le prouve la signification même de ces noms.

Quant à la question faite par Zacharie, elle est moins d'un homme prudent que d'un homme qui n'a pas une foi entière : en effet, il avait reconnu l'ange; son trouble et sa frayeur le prouvent, et cependant il doute de ce que l'ange lui annonce, puisqu'il lui demande un signe à l'appui de ses paroles; ce qui fait que l'ange lui dit : « Tu ne pourras plus parler jusqu'au jour que ceci arrivera. »

Il n'est nullement prouvé que le mutisme dont Zacharie fut frappé ait dû lui faire cesser à l'instant ses fonctions sacerdotales. D'abord, la loi du Lévitique invoquée par Paulus, laquelle nomme en détail tous les défauts qui rendent inhabiles à exercer le ministère des autels, ne parle nullement du mutisme; et en effet, quand on considère qu'elle n'exclut que les difformités corporelles, on comprend aisément qu'elle n'ait pas nommé les muets parmi ceux à qui les fonctions sacrées devaient être interdites. Ajoutons qu'en raison de l'éminente sainteté de Zacharie, il a pu être dérogé à la loi dans cette circonstance; car de ce qu'une loi prescrit une chose, on ne peut pas forcément en conclure que cette chose ait été faite. Au reste, les paroles de saint Luc (I, 23) : « Quand les jours de son ministère furent accomplis, il s'en alla en sa maison, » ne prouvent pas que Zacharie ait rempli jusqu'au moment de son départ les fonctions du sacerdoce, mais seulement qu'il resta dans le temple jusqu'à la fin de la semaine. D'un autre côté, nous ne voyons pas dans l'Évangile que Zacharie soit retourné au temple pendant les neuf mois de la grossesse de sa femme, quoique dans cet intervalle sa semaine de service eût dû l'y rappeler; circonstance qui prouverait subsidiairement qu'en effet il avait perdu l'usage de la parole : « La véritable difficulté, dit avec raison Strauss

en parlant du mutisme de Zacharie, n'est pas celle que Paulus prétend y trouver, à savoir qu'un prêtre devenu muet aurait été obligé de cesser aussitôt ses fonctions d'après le Lévitique (XXI, 16 et suiv.), et que néanmoins Zacharie (vers. 23), ne quitta Jérusalem qu'à l'expiration de sa semaine de service; car, ainsi que Lightfoot l'a déjà remarqué[1], la perte de la parole survenue miraculeusement, quand même ce miracle n'aurait d'existence que dans l'imagination, ne peut être mise sur le même rang qu'un mutisme, effet d'un défaut naturel[2]. » Le même Strauss ajoute fort judicieusement encore : « Ce serait par une coïncidence toute particulière que, justement le jour de la circoncision de l'enfant, la langue du père se serait déliée; car si c'est là un effet de l'excès de la joie[3], cette joie aurait dû être plus grande le jour de la naissance que plus tard, lors de la circoncision, époque où Zacharie devait déjà être habitué à la possession de son enfant. » Ces réflexions sont, en effet, accablantes pour le rationaliste; il n'y a pas moyen d'y échapper.

Le troisième argument de Paulus est une injure sanglante faite à nos Livres saints. N'est-ce pas, en effet, manquer essentiellement au respect et à la vénération qui leur sont dus à tant de titres, que de les mettre ainsi en parallèle avec les histoires fabuleuses de l'antiquité? La véracité des évangélistes est démontrée par trop de preuves pour qu'on puisse supposer qu'ils aient mêlé le mensonge à la vérité[4].

Notre adversaire avance que le chap. I de saint Luc, à partir du vers. 5 jusqu'à la fin, et que le chap. II jusqu'au vers. 39, sont un tissu de fictions; que tout cela a été d'abord fabriqué pour établir la parenté de saint Jean-Baptiste et de JÉSUS, puis inséré par saint Luc dans son Évangile; mais saint Luc, par le vers. 2 de son chap. I, affirme qu'il tient tout ce qu'il rapporte

[1] Lightfoot, *Horæ hebr. et talmud.* p. 722, éd. Carpzov.

[2] Strauss, *Vie de Jésus*, t. I, p. I, p. 130.

[3] « On cite à ce sujet des exemples empruntés à Aulu-Gelle, 5, 9; et à Valère-Maxime, 1, 8. »

[4] Voy. notre *Introduction historique*, etc. t. V.

de témoins qui ont vu et entendu, qu'il a tout examiné avec un soin scrupuleux, et qu'en conséquence c'est une histoire conforme à toutes les règles de la critique que celle qu'il a écrite pour Théophile, à qui il voulait donner sur la religion dans laquelle il l'avait instruit tout ce qui pouvait former dans son esprit une pleine et entière conviction. Qui donc mérite d'être cru, Paulus ou saint Luc?

Nous répondrons au quatrième argument de notre adversaire, que s'il était vrai que les Orientaux exprimassent leurs pensées par des dialogues entre eux et les objets extérieurs, allégation démentie par l'histoire sacrée et par l'histoire profane, il faudrait en conclure qu'ils n'auraient pas le sens commun, puisque ainsi ils ne pourraient ni ne voudraient apparemment être compris de personne. C'est en vain qu'on cite à ce sujet le colloque d'Ève avec le serpent (Gen. III), puisque, d'après le texte très-clair de Moïse, ce colloque a réellement eu lieu entre Ève et le serpent, et ne s'est pas seulement passé dans l'imagination de la mère des hommes[1].

Enfin, dans son argument psychologique, Paulus ne suppose pas les hommes tels que la nature les a faits, mais tels que les lui présente son imagination échauffée. Assurément, si les hommes, tout entiers absorbés en eux-mêmes, c'est-à-dire plongés dans une profonde extase, croient voir et entendre ce qu'ils ne voient ni n'entendent réellement, et qu'ensuite ils ne s'aperçoivent pas de l'erreur qui les a abusés, cette préoccupation de leur esprit ou cette extase pourra être comparée à un songe, et ces hommes auront rêvé tout éveillés; ainsi Paulus aurait eu plus tôt fait de dire tout uniment que cette vision n'avait été qu'un rêve de Zacharie.

De son côté, Strauss, après avoir présenté un exposé de la manière dont Paulus envisage le récit de saint Luc, fait les réflexions suivantes, auxquelles nous souscrivons d'autant plus volontiers qu'elles sont sans réplique. « Telle est l'explication

[1] Voyez au sujet de ce colloque, ce que nous avons dit plus haut dans ce même ouvrage, t. I, p. 105 et suiv.

de Paulus sur l'apparition de l'ange ; toutes les autres y rentrent essentiellement ou bien y sont réduites, n'étant pas soutenables évidemment[1]. On peut dire d'abord qu'elle n'évite même pas le merveilleux qu'elle se donne tant de peine d'écarter; car son auteur avoue lui-même que la plupart des hommes n'ont aucune idée d'une vision semblable à celle qui est supposée ici[2]. S'il est vrai que de tels états extatiques surviennent dans des cas particuliers, toujours est-il qu'ils exigent, ou une disposition particulière dont aucune trace, d'ailleurs, ne se montre chez Zacharie, et qui n'est pas non plus supposable à cause de son âge avancé, ou bien une circonstance extérieure, précise, qui manque absolument ici[3]; car un désir de progéniture si longtemps entretenu ne se manifeste plus avec une violence extatique, et l'encensement du temple ne pouvait pas mettre hors de lui un prêtre âgé, vieilli dans le service. Ainsi, Paulus n'a fait que changer un miracle de Dieu en un miracle de hasard[4]. »

II.

Les critiques qui prétendent découvrir un mythe dans le récit de saint Luc sont fort embarrassés quand il s'agit de déterminer la part précise que peut y avoir l'élément mythique ; de là une divergence d'opinions, laquelle, soit dit en passant, prouve clairement combien le terrain du mythe est glissant et peu solide, et

[1] Bahrdt supposant que ce que Zacharie prit pour un ange peut avoir été un éclair, attribue à l'imagination de ce vieillard la plus grande partie de cette histoire. « Mais, dit très-bien Strauss, jamais personne dans un état mental ordinaire, ne créera, à la vue d'un simple éclair, une pareille série de discours et de réponses. Il fallut donc supposer un état mental particulier. Les uns (comme Bahrdt) imaginèrent une défaillance causée par l'effroi de l'éclair, défaillance dont il n'y a aucune trace dans le texte, qui ne parle pas même d'une chute, comme dans les Actes des Apôtres (IX, 4); d'autres laissant de côté l'éclair, songèrent à un rêve : or, Zacharie n'a pu avoir un rêve pendant qu'il était dans le temple occupé à encenser. (Strauss, *Vie de Jésus*, t. I, p. I, p. 127, 128). »

[2] G. Paulus, *Exeget. Handb.* I, *a*, Seit. 73.

[3] Comparez Schleiermacher, *Ueber die Schriften des Lucas*, Seit. 35.

[4] Strauss, *ibid.* p. 129.

par conséquent combien il est facile d'y faire de faux pas et même de funestes chutes. Les uns sont persuadés que toute la relation sur l'annonciation de la naissance de Jean-Baptiste est une légende qui a son origine dans l'importance que Jean, comme précurseur de JÉSUS, avait pour les chrétiens, et dans l'imitation de quelques récits de l'Ancien Testament, dans lesquels la naissance d'Isaac, de Samuel, et particulièrement de Samson, est annoncée d'une manière semblable. Toutefois, dans l'opinion de ces critiques, la fiction ne se trouve pas dans la relation évangélique sans mélange d'histoire, et il peut être historiquement vrai que Zacharie ait longtemps vécu avec Élisabeth dans une union stérile ; qu'un jour dans le temple une congestion sanguine ait tout à coup arrêté la langue du vieux prêtre ; que bientôt après sa femme âgée lui ait donné un fils ; et que dans la joie de ce bonheur si inattendu pour lui, il ait recouvré l'usage de la parole. Dès ce moment, et surtout lorsque Jean fut devenu un homme remarquable, le souvenir de ces circonstances fit une vive sensation, et de là se forma la légende que nous lisons dans l'Évangile de saint Luc. Les autres, parmi lesquels se distingue Strauss, ne veulent point admettre cette sorte de tempérament, qui, à leur avis, reproduit toutes les difficultés de l'explication naturelle et offre une inconséquence : « Car, dit Strauss, une fois qu'on est sur le terrain mythique, il est fort inutile de s'embarrasser de ces difficultés ; on ne suppose plus une fidélité historique dans les récits, et on n'est pas tenu à les conserver[1]. » Conformément à son apophthegme, le nouveau sage de l'Allemagne, après avoir épuisé tous ses efforts pour montrer que l'histoire de la naissance de Jean-Baptiste n'est qu'une simple imitation de l'histoire de quelques personnages remarquables de l'ancien peuple hébreu, comme Isaac, Samson et Samuel, lesquels ont eu aussi une naissance tardive, conclut la discussion en ces termes : « En résumé, nous sommes ici sur un terrain purement mythico-poétique, et la seule réalité historique qui se puisse conserver avec certitude se réduit à ceci : Jean-

[1] Strauss, *Vie de Jésus*, t. I, p. I, p. 136.

Baptiste par ses œuvres postérieures et par leurs rapports avec les œuvres de Jésus fit une impression si puissante, que la légende chrétienne fut conduite à glorifier de la sorte sa naissance et à l'unir à celle de Jésus [1]. » Ainsi l'argumentation de Strauss ne se dément jamais ; mais jamais aussi elle ne se montre plus solide et plus concluante. Isaac, Samson et Samuel, personnages remarquables dans l'antiquité hébraïque, sont tardivement nés ; leur naissance a été annoncée d'avance par des messagers célestes. Donc c'est de là qu'est venue dans l'esprit des Juifs l'idée de faire naître saint Jean-Baptiste d'un père et d'une mère très-avancés en âge et de faire annoncer par un ange sa naissance, accompagnée des mêmes circonstances. D'abord, si on compare avec attention les relations de l'Ancien Testament à celle du Nouveau, on ne sera point probablement aussi frappé de l'identité de ces circonstances que paraissent l'être nos adversaires. On a déjà objecté avec raison contre l'explication mythique que le mutisme de Zacharie, par exemple, ne trouve d'analogue ni dans l'histoire d'Isaac, ni dans celle de Samson, ni enfin dans celle de Samuel ; pour toute réponse, Strauss se borne à dire que ce mutisme peut s'expliquer sans qu'il y ait rien de réel et d'historique au fond, si l'on réfléchit que demander et recevoir des signes en garantie d'une prédiction était chose habituelle chez les Hébreux (comparez Isaïe VII, 11 et suiv.) ; que la perte temporaire d'un sens est infligée comme punition extraordinaire après une apparition céleste (Act. IX, 8, 17 et suiv.) ; et que Daniel perd la parole pendant que l'ange lui parle, et ne la recouvre que lorsque l'ange lui ouvre la bouche en lui touchant les lèvres. Mais notre critique s'abuse ici de la manière la plus étrange ; passionné pour le système mythique, auquel les anciens n'ont jamais songé, il se figure que ces traits éparpillés dans toute la Bible, et qui d'ailleurs (quelques vains efforts que Strauss fasse pour prouver le contraire) n'ont qu'un rapport fort éloigné avec le fait évangélique, ont dû faire une assez forte impression sur les

[1] Strauss, *Vie de Jésus*, t. I, p. I, p. 141.

Juifs pour les porter à fabriquer l'histoire de l'annonciation de Jean-Baptiste.

Mais accordons à notre mythologue que cette prétendue analogie ait elle-même quelque réalité, cela suffira-t-il pour conclure légitimement à la formation du mythe? Nous répondons hardiment que non. Car, premièrement, cette analogie pouvant se trouver incontestablement entre les faits les plus réels, les plus positifs, n'est donc pas un critérium sûr auquel on puisse recourir avec confiance. Secondement, quand nous admettrions ce critérium, il ne formerait qu'une seule donnée; or, le problème qu'il s'agit de résoudre en exige évidemment plusieurs. Ainsi, il ne suffit pas de savoir si quelques relations de l'Ancien Testament ont pu faire naître l'idée d'appliquer à Jean-Baptiste l'histoire que ces relations ont tracée de quelques personnages qui se sont illustrés longtemps avant lui dans sa nation; pas plus qu'il ne suffirait pour nier la réalité historique de certains traits de la vie militaire de Napoléon, de trouver dans l'histoire d'Alexandre ou de César quelques faits analogues; mais il faut de plus démontrer que la chose a eu effectivement lieu; il faut détruire toutes les preuves si fortes et si nombreuses qui militent pour l'authenticité et la véracité de l'Évangile de saint Luc. Or, c'est ce que Strauss n'a pas fait avec plus de succès que tous les autres mythologues ses devanciers. Paulus lui-même, dont l'explication naturelle rencontre tant de difficultés, et qui par là même était vivement intéressé à révoquer en doute l'exactitude de la narration évangélique, ne l'a cependant pas fait, dans la persuasion où il était que l'intervalle du temps écoulé entre la naissance de saint Jean et la rédaction de l'Évangile de saint Luc est trop court pour que le mythe ait pu se former. A cela Strauss objecte que pour un homme aussi célèbre que Jean et dans un temps aussi agité, on n'a pas pu, au moins soixante ans après, rédiger le récit de sa naissance avec une précision de détails encore authentiques. Mais si on prenait au sérieux une pareille objection, y aurait-il au monde une seule histoire dont l'authenticité pourrait offrir quelque garantie? N'existe-t-il donc aucun moyen de conserver le souvenir des événements passés? Et pour

en venir à celui qui fait l'objet de notre discussion, est-il donc absolument impossible que le récit de saint Luc soit un document rédigé par Zacharie et qui ait été conservé dans les familles de Jean et de JÉSUS? A la vérité, Strauss prétend que c'est là une hypothèse en l'air, inventée par les modernes. Mais alors sur quel fondement toute l'antiquité chrétienne a-t-elle cru si constamment et si unanimement à la réalité historique de ce passage de l'Évangile? Cette foi universelle qui a traversé dix-huit siècles ne peut certainement pas reposer sur une *hypothèse en l'air;* du moins elle n'a pu être *inventée par les modernes*, puisque son existence remonte jusqu'à saint Luc lui-même. Que si la critique venait à comparer cette foi antique avec l'assertion de Strauss, ne serait-elle pas fondée à déclarer en vertu de son autorité suprême que le savant mythologue a pris habilement le change, et que c'est son opinion elle-même qui est *une hypothèse en l'air, inventée par les modernes?* puisque d'un côté elle n'a pour base et pour fondement que de simples conjectures plus ou moins spécieuses, et que de l'autre elle ne peut compter que quelques jours d'existence.

ARTICLE II.

DE L'ANNONCIATION ET DE LA CONCEPTION DE JÉSUS.

Nous lisons encore dans l'Évangile de saint Luc (I, 26 et suiv.) que, lorsque Élisabeth était dans son sixième mois, l'ange Gabriel fut envoyé de DIEU en une ville de Galilée du nom de Nazareth, à une vierge appelée Marie, que Joseph, de la maison de David, avait épousée; que l'ange étant entré sous la forme d'un homme dans le lieu où elle était, lui dit: « Je vous salue, pleine de grâce, le Seigneur est avec vous; vous êtes bénie entre les femmes; » mais que comme elle fut troublée de ces paroles, et qu'elle pensait à ce que pouvait être cette salutation, l'ange lui dit: « Ne craignez pas, Marie, car vous avez trouvé grâce devant DIEU. Voici que vous concevrez en votre sein et que vous enfanterez un fils que vous appellerez du nom de JÉSUS. Il sera grand, et il sera appelé le Fils du Très-Haut; et le Seigneur DIEU lui donnera le trône de David son père; il régnera sur la

maison de Jacob, et son règne n'aura pas de fin. » L'Évangile ajoute que Marie dit alors à l'ange : « Comment cela se fera-t-il, puisque je ne connais point d'homme ? » et que l'envoyé céleste répondit : « Le Saint-Esprit viendra en vous, et la vertu du Très-Haut vous couvrira de son ombre. C'est pourquoi le saint qui naîtra de vous s'appellera Fils de DIEU. Et voilà qu'Élisabeth votre parente a elle-même conçu un fils en sa vieillesse ; et c'est le sixième mois de la grossesse de celle qu'on appelle stérile ; car rien n'est impossible à DIEU. » Enfin, poursuit le texte sacré, Marie dit alors : « Voici la servante du Seigneur ; qu'il me soit fait selon votre parole ; » et l'ange s'éloigna d'elle. On trouve dans saint Matthieu (I, 20 et suiv.), un récit analogue, et que nous avons analysé en partie un peu plus haut (p. 307), mais que nous sommes obligé de reproduire ici, parce que nos adversaires le comprennent dans les attaques qu'ils dirigent contre celui de saint Luc. Ainsi, selon le premier évangéliste, saint Joseph ayant résolu de quitter Marie, son épouse, parce qu'il s'était aperçu qu'elle était grosse, bien qu'ils n'eussent eu ensemble aucun commerce, un ange du Seigneur qui lui apparut l'en détourna, en lui disant que l'enfant que Marie avait conçu était le fruit de l'Esprit saint ; qu'il devait l'appeler JÉSUS, car il était le Sauveur de son peuple, suivant que le Seigneur l'avait annoncé par cet oracle du prophète : « Voici que la vierge concevra et enfantera un fils, à qui on donnera le nom d'*Emmanuel* ou DIEU *avec nous* (Jes. VII, 14). Saint Matthieu ajoute que Joseph ayant pris Marie, conformément à l'ordre de l'ange, *il ne la connut point jusqu'à ce qu'elle enfanta son premier né*. Ainsi, d'après l'Évangile, c'est l'ange Gabriel qui annonce à Marie qu'elle concevrait et enfanterait un fils sans le concours d'aucun homme ; que ce fils devait être appelé JÉSUS, c'est-à-dire Sauveur, puisqu'il était réellement destiné à sauver son peuple ; et c'est aussi un ange envoyé de DIEU qui, après la conception de JÉSUS dans le sein de Marie, annonça le même événement à Joseph. Voyons comment les rationalistes et les mythologues expliquent cette histoire contrairement à son vrai sens. Quant à l'apparition de l'ange à saint Joseph, il en a été déjà parlé un

peu plus haut (p. 307, 308). D'ailleurs nous avons eu occasion dans plusieurs endroits de cet ouvrage même, de répondre aux difficultés tirées des apparitions angéliques en général. Ainsi nous n'en dirons rien ici.

I.

L'opinion qui considère la conception de JÉSUS-CHRIST comme miraculeuse, disent les rationalistes, est d'autant moins admissible, qu'on peut aisément donner de cette conception une explication naturelle. D'abord, le récit de saint Matthieu s'y prête sans aucune difficulté. En effet, suivant les idées juives, tout fils qui naît de parents pieux est engendré avec la coopération de l'Esprit saint, et en est dit le fils, sans qu'on ait songé à exclure, par ces expressions, la participation d'un père à la conception. D'où il résulte que, d'après la relation de saint Matthieu, l'ange a voulu dire, non que Marie était devenue enceinte sans la coopération d'un homme, mais seulement que, malgré sa grossesse, il fallait la considérer comme pure et exempte de souillure.

Nous demandons, nous, si une pareille interprétation est plus admissible que celle du surnaturaliste, qui nous explique la conception du Sauveur par un miracle, parce que le récit évangélique n'est pas, selon eux, susceptible d'une explication purement naturelle? D'abord, quand bien même ce que l'on nous dit de la conception des enfants juifs qui naissent de parents pieux serait fondé, on ne pourrait nullement en conclure que le cas est applicable à JÉSUS-CHRIST, puisque la narration évangélique, dont nos adversaires font profession d'admettre l'autorité, s'y oppose formellement. En effet nous lisons dans saint Luc, que lorsque l'ange Gabriel annonça à Marie qu'elle allait être mère, cette vierge sainte lui demanda comment cela pourrait se faire, puisqu'*elle ne connaissait point d'homme.* Or ces paroles excluent évidemment toute participation paternelle. Et il faut nécessairement que la réponse de l'envoyé céleste exprime aussi cette exclusion ; autrement elle n'aurait aucun sens; ainsi telle est la signification de ces paroles de l'ange: « Le Saint-Esprit viendra en vous, et la vertu du Très-Haut vous

couvrira de son ombre.... car rien n'est impossible à DIEU. »

L'autre passage du récit évangélique, celui de saint Matthieu, n'exclut pas moins expressément toute paternité humaine dans la conception de JÉSUS. Et d'abord le seul motif pour lequel saint Joseph songeait à quitter Marie n'était-il pas précisément parce que la voyant enceinte sans qu'ils eussent eu encore aucun commerce ensemble, il croyait qu'elle avait connu quelque autre homme que lui? En second lieu, le discours que lui adresse l'ange du Seigneur pour le détourner de son dessein ne pouvait obtenir ce but qu'autant qu'il lui aurait persuadé que, malgré qu'elle eût conçu, Marie son épouse n'avait nullement violé les droits sacrés et inaliénables qu'il avait acquis sur elle en l'épousant. D'où il suit que ces paroles : *Ce qui est né en elle est du Saint-Esprit* (Matth. I, 20) équivalent à celles-ci : Aucun homme n'est pour rien dans la conception de l'enfant qu'elle porte dans son sein : c'est l'Esprit saint lui-même qui l'a formé sans qu'elle ait rien perdu de sa virginité. C'est dans ce sens qu'on a toujours entendu ces passages de l'Évangile ; Strauss lui-même en convient : « Ce que les deux évangélistes Matthieu et Luc racontent du mode de la conception de JÉSUS, dit-il, a été de tout temps interprété par les auteurs ecclésiastiques ainsi qu'il suit : « Jésus a été engendré en Marie par une opération divine qui a remplacé le concours d'un homme[1]. » Strauss va plus loin encore ; il assure que ce sentiment se trouve justifié par l'Écriture elle-même ; car il ajoute immédiatement : « Et véritablement cette explication a pour elle la première apparence des textes ; en effet, les paroles de Matthieu, *avant qu'ils eussent eu des rapports ensemble* (I, 18), et celles de saint Luc, *puisque je ne connais pas* ; ces deux passages, dis-je, excluent la participation de Joseph, et même de tout homme, à l'engendrement de l'enfant dont il est ici question. A la vérité, *Esprit saint et vertu du Très-Haut* ne signifient pas le Saint-Esprit dans le sens de l'Église, comme troisième personne de la Trinité ; mais d'après l'usage que fait l'Ancien Testament de la locu-

[1] Strauss, *Vie de Jésus*, t. I, p. I, p. 187.

tion ROUAH ELOHIM (רוח אלהים) *spiritus* DEI, ils signifient DIEU en tant qu'il agit sur le monde. Enfin, les expressions de Matthieu, *étant enceinte par la vertu de l'Esprit saint*, et celle de Luc, *ombrager*, mettent assez clairement la vertu divine à la place de l'action fécondante de l'homme. »

Paulus et plusieurs autres rationalistes conviennent que le texte de saint Matthieu (I, 18) exclut formellement la participation de Joseph, mais non celle de tout autre homme; ils ne trouvent pas davantage une opération merveilleuse et divine dans les expressions de saint Luc (I, 35), *Esprit saint* et *vertu du Très-Haut.* D'abord, l'*Esprit saint* n'est pour eux rien qui ait agi du dehors sur Marie; ce n'est pas autre chose que sa pieuse imagination. Ensuite *la vertu du Très-Haut* n'est pas pour eux la toute-puissance divine; mais toute force naturelle employée d'une manière qui plaît à DIEU peut être ainsi appelée. En conséquence, d'après les rationalistes, le sens des paroles de l'ange est celui-ci : Avant son mariage avec Joseph, Marie, sous l'influence d'un pur enthousiasme d'un côté, et de l'autre par la coopération d'un homme approuvée de la Divinité, deviendra mère d'un enfant, qui, à cause de cette sainte origine, devra être nommé Fils de DIEU. Mais ne suffit-il pas d'exposer cette explication pour la réfuter victorieusement? Qui ne voit en effet la violence extrême qu'elle fait au texte sacré? Peut-on davantage troubler, bouleverser le sens si clair et si précis des mots? A-t-on jamais porté aussi loin l'oubli des premières lois de l'herméneutique sacrée?

Cependant le rationalisme va plus loin encore dans cette voie d'explication; car voici comment Paulus, son représentant, trace les circonstances et les particularités de la conception du Sauveur : Élisabeth ayant conçu l'espérance d'enfanter un prophète de DIEU, devait souhaiter en même temps qu'il fût le prophète suprême, le précurseur du Messie, et par conséquent que le Messie naquît bientôt. Elle avait dans sa parenté une personne qui semblait convenir parfaitement pour être la mère du Messie; c'était Marie, la jeune vierge, descendante de David; il ne s'agissait plus que d'exciter en elle des espérances particulières.

On prévoit d'après ces insinuations un plan habilement concerté par Élisabeth au sujet de sa jeune parente ; mais Paulus garde sur ce point un silence absolu ; toutefois il remarque que la manière dont Marie a été convaincue qu'elle deviendrait la mère du Messie doit rester indécise historiquement ; seulement il est sûr que dans tout cela Marie est demeurée pure ; car autrement elle n'aurait pu paraître, comme elle le fit plus tard, avec une bonne conscience, au pied de la croix de son fils, si elle s'était sentie digne de blâme. Paulus remarque encore que l'ange est apparu à Marie peut-être le soir ou même la nuit ; mais il a soin de faire observer surtout que le texte de saint Luc (I, 28) porte : Et venant auprès *d'elle, il dit,* sans exprimer le mot *l'ange ;* or, poursuit notre critique, cette leçon, qui est la meilleure, montre qu'il ne s'agit que de quelqu'un qui survient. Enfin, Paulus ajoute que Marie ayant entendu parler de la vision de Zacharie, compléta la scène dans son esprit en supposant que c'était l'ange Gabriel qui lui était apparu.

Cette explication est à notre avis la réfutation la plus complète que l'on puisse faire du système rationaliste. En effet, un système qui peut entraîner un écrivain du talent et du savoir de Paulus dans de semblables aberrations d'esprit, ne saurait jamais conduire à la vérité. On est donc dispensé par là même de toute tentative de réfutation ; cependant nous ne saurions nous empêcher de remarquer que la fable inventée par notre critique, fable aussi injurieuse pour Élisabeth que pour Marie, ne saurait trouver dans aucun texte l'ombre de fondement. Quant à la conclusion que Paulus tire de l'omission du mot *l'ange* au chapitre I, verset 28 de saint Luc, on ne peut l'attribuer qu'à une absence momentanée de raison dans notre savant adversaire. En effet, quand on accorderait (ce qu'il est fort permis de nier) que, d'après les lois de la critique verbale, la leçon où ne se trouve point l'expression *l'ange* est la meilleure, que gagnera Paulus ? Absolument rien. Car il faudra de toute nécessité trouver un sujet au participe *venant* ou *entrant* (εἰσελθών, *ingressus*). Or ce sujet ne peut être que les mots *l'ange Gabriel* (ὁ ἄγγελος Γαβριὴλ) du verset 28 ; car c'est le seul nominatif qui se

rencontre dans les phrases précédentes. Il est évident, d'ailleurs, que si le sujet du participe *venant* devait être *quelqu'un* qui survient, l'évangéliste l'aurait nécessairement fait suivre du pronom personnel *quelqu'un* (τις). Terminons cette discussion contre l'interprétation naturelle par une réflexion fort juste, fort judicieuse, d'un autre adversaire : « Déjà Glaber, dit Strauss dans un examen du *Commentaire* de Paulus, a mis au grand jour, avec une crudité de termes qui n'est pas messéante, ce qui se cache sous cette explication du récit évangélique. Dans l'opinion de Paulus, dit-il, il ne reste plus qu'à penser que quelqu'un s'est donné à Marie pour l'ange Gabriel, et à l'aide de cette imposture a été avec elle afin d'engendrer le Messie. Quoi! Marie au temps où elle est fiancée deviendra grosse d'un autre, et l'on dira qu'elle l'est devenue sans péché, d'une manière approuvée de Dieu, par une opération innocente et sainte! Marie se montrerait comme une pieuse mystique, et le prétendu messager du ciel serait ou un trompeur, ou, lui aussi, un grossier mystique[1] ! Ce théologien, poursuit Strauss, du point de vue chrétien, trouve avec raison une pareille assertion révoltante; et du point de vue de la critique, elle paraît en contradiction complète avec l'intention des récits évangéliques, lesquels supposent la pureté immaculée de toutes ces choses[2]. »

II.

1. Après avoir parfaitement montré le vice de l'explication naturelle, les mythologues et surtout Strauss ne se bornent pas à faire tous leurs efforts pour établir l'interprétation mythique par des arguments positifs; mais, posant le pied sur le terrain du rationalisme, ils font valoir contre le dogme de la naissance surnaturelle les difficultés physiologiques qui s'y opposent. « Une pareille naissance, disent-ils, serait la plus extraordinaire déviation de toute loi naturelle. Il y aura toujours à faire valoir ici la phrase de Plutarque : *Jamais femme n'est dite avoir eu un*

[1] Glaber, dans *Neuest. theol. Journal*, Band VII, Stück IV, Seit. 407 ff. Compar. Bauer, *Hebr. Mythol.* I, 192, *e*, ff.

[2] Strauss, *Vie de Jésus*, t. I, p. I, p. 204.

enfant sans le concours d'un homme, et à appliquer l'*impossible* de Cérinthe; car il est physiologiquement certain que le concours de deux corps humains de sexe différent est nécessaire pour que le germe d'une nouvelle vie soit fécondé et se développe[1]. » Les surnaturalistes admettent ce fait physiologique aussi bien que les rationalistes purs et les rationalistes mythologues, mais dans les limites de l'ordre naturel. Ils prétendent seulement qu'en dehors de cet ordre les lois physiologiques ne sont plus applicables ; qu'autrement on tomberait dans le *transitus a genere ad genus*, sophisme qu'on repousse à bon droit de toute discussion quelconque, comme étant une espèce de raisonnement manifestement vicieux.

Mais Strauss ne se borne pas là ; il soutient de plus que l'exégèse historique donne aussi naissance à des difficultés insolubles. Or, ces difficultés se réduisent à dire que nulle part dans le Nouveau Testament, si ce n'est dans les deux récits de l'enfance donnés par saint Matthieu et saint Luc, il n'est point parlé d'une origine surnaturelle de Jésus, et que nulle part il n'y est même fait d'allusion directe, et que non-seulement Marie désigne Joseph comme le père de Jésus, sans autre explication (Luc II, 48), et l'évangéliste parle de Marie et de Joseph comme de ses parents (Luc II, 41), mais encore que tous ses contemporains, au dire même des Évangiles, le regardaient comme le fils de Joseph (Matth. XIII, 55; Luc IV, 22; Jean VI, 42).—Si le système mythique n'offrait pas des difficultés plus insolubles que celles dont parle ici Strauss, on ne le rejetterait pas, comme le critique rejette lui-même la conception surnaturelle de JÉSUS. Que saint Matthieu et saint Luc soient les seuls écrivains du Nouveau Testament qui aient parlé de l'origine surnaturelle de JÉSUS, il n'y a rien qui doive étonner même Strauss, puisqu'il reconnaît que ce sont les seuls qui aient donné la relation de l'enfance du Sauveur. Et, en effet, pour peu qu'on fasse attention au plan, au but des Évangiles de saint Marc et de saint Jean, on se convaincra sans peine qu'ils ne devaient pas être

[1] Strauss, *Vie de Jésus*, t. I, p. I, p. 188.

naturellement amenés à en faire mention dans leurs écrits. D'ailleurs, ce fait ne se trouve-t-il pas assez solidement établi par l'autorité de saint Matthieu et de saint Luc, pour qu'on puisse raisonnablement exiger d'autres témoignages? En toute autre matière, Strauss le premier croirait faire injure à la mémoire de deux écrivains aussi recommandables, s'il leur témoignait la même méfiance; nous avons même l'intime conviction que sa noble loyauté le porterait à les venger contre d'injustes attaques. Ainsi, il suffisait à la foi chrétienne que la conception surnaturelle du Messie lui fût attestée par deux écrivains divinement inspirés, dont l'un, saint Matthieu, comme nous l'avons déjà remarqué, faisait partie des apôtres du Sauveur, et l'autre, saint Luc, n'a écrit les événements consignés dans son Évangile qu'après les avoir examinés avec le plus grand soin, et qu'après avoir consulté les témoins oculaires de la vie de Jésus-Christ. Il est même permis de penser avec quelques interprètes que les particularités qu'il nous a transmises sur l'enfance du Sauveur et sur Marie sa mère, portent à croire qu'il avait pu voir cette admirable Vierge, et même en recevoir des confidences[1]. Enfin, nous appliquerons à tous les auteurs sacrés du Nouveau Testament l'observation que nous venons de faire relativement à saint Marc et à saint Jean; la relation de la conception surnaturelle de Jésus n'entrait nullement dans le plan de leurs écrits; sa nature divine, sa doctrine, ses vertus, ses miracles, sa qualité de rédempteur, voilà les sujets qu'ils avaient à traiter pour remplir leur mission. On sent, en effet, que ce devait être là l'objet principal de toutes leurs prédications soit écrites, soit de vive voix; tandis que la conception miraculeuse ne pouvait avoir qu'un rapport indirect et assez éloigné avec leur mission apostolique; et par conséquent il leur suffisait d'en parler dans leurs instructions privées.

Quant à la seconde difficulté également tirée de l'exégèse historique, elle n'est pas plus insoluble que la première. Bullet nous fournit une réponse qui paraît sans réplique; la voici textuellement: « Celui qui nourrit et élève un enfant en est le

[1] Voy. Grotius, *ad Luc.* II, 51.

père, disent les rabbins : *pater est qui educat.* L'adoption chez tous les peuples donne les mêmes droits que la nature; et nous voyons dans les livres saints des pères remplir les mêmes devoirs envers leurs fils adoptifs qu'envers ceux à qui ils avaient donné la vie. Jacob ayant adopté Éphraïm et Manassé, voulut qu'ils eussent dans la terre de Chanaan un partage égal à celui de ses enfants; Mardochée a pour sa nièce Esther qu'il avait adoptée les mêmes attentions que si elle eût été sa fille. Nous lisons que Machir, de la tribu de Manassé, eut soin de marier ses fils Haphim et Saphan (1 Paralip. VII, 15). Haphim et Saphan étaient les fils naturels de Hir (vers. 12), de la tribu de Benjamin; ainsi, ils ne pouvaient être fils de Machir que par adoption[1]. Saint Joseph ayant réuni à l'égard de JÉSUS l'adoption et l'éducation, peut et doit à plus juste titre être appelé son père, puisqu'un seul de ces bienfaits suffirait pour lui mériter ce nom; et, par conséquent, JÉSUS peut et doit à juste titre être appelé son fils, et jouir en cette qualité des mêmes droits qu'un enfant né de lui[2]. » De là, D. Calmet, expliquant ces paroles de la sainte Vierge à JÉSUS-CHRIST, citées par saint Luc (II, 48) : « Voilà votre père et moi qui vous cherchions, étant tout affligés, » fait cette remarque : « On n'est point surpris de voir appeler Joseph père de JÉSUS-CHRIST, puisque Joseph le regardait comme son fils, qu'il l'élevait et qu'il passait pour son père dans le monde[3]. »

2. Pour expliquer la formation du mythe de la conception surnaturelle de JÉSUS, disent les critiques que nous combattons, il suffit de songer au penchant qui portait le monde ancien à représenter de grands hommes, bienfaiteurs de l'humanité, comme fils des dieux. C'est ainsi, en effet, qu'on nous a représenté Hercule, Castor et Pollux, Romulus, Alexandre, mais surtout Pythagore et Platon.

[1] Il faut cependant remarquer que le mot *fils*, qu'on lit dans la Vulgate, ne se trouve ni dans le texte hébreu, ni dans les Septante, ni dans les versions syriaque et arabe.

[2] Bullet, *Réponses critiques*, t. II, p. 342, 343.

[3] D. Calmet, *Comment. littér. sur saint Luc*, II, 48.

Nous avons déjà eu occasion dans cet ouvrage de faire voir combien les mythologues sont peu fondés à prétendre qu'il y a de la parité sous ce rapport entre l'histoire sacrée et l'histoire profane; nous n'y reviendrons donc point, afin d'éviter de tomber dans de pures redites; nous rappellerons seulement que les Hébreux s'étant trouvés dans des conditions tout à fait différentes de celles des autres peuples, il est assez naturel que, sous ce rapport, ils n'aient rien de commun avec les nations idolâtres.

Mais, ajoutent nos adversaires, lors même qu'on n'aurait aucun égard aux naissances divines de la mythologie païenne, on expliquerait encore aisément la formation du mythe de la conception surnaturelle de Jésus. Voici comment Strauss en particulier prend cette assertion : « Les Juifs, dit-il, croyaient que l'esprit coopérait à la naissance des hommes pieux; de plus, que les hommes forts, que Dieu avait le plus spécialement choisis, étaient engendrés avec l'aide divine de parents qui, d'après le cours naturel des choses, n'auraient pu avoir d'enfants; et comme pour ces derniers l'opération divine avait la plus grande part à leur naissance, il n'y avait plus qu'un pas à faire pour admettre que la Divinité agirait seule pour la naissance du Messie, le plus grand de tous les instruments de Dieu; ce n'est qu'un degré de plus dans le merveilleux. Le rédacteur de l'Évangile de Luc doit l'avoir senti, car il fait taire les doutes de Marie avec la sentence par laquelle Jéhova, dans l'Ancien Testament, fait taire ceux de Sara[1]. Cette gradation devait s'établir nécessairement, et la cause en était en partie dans le titre de *Fils de* Dieu, devenu l'attribut du Messie[2]. Il est dans la nature de ces expressions primitivement métaphoriques d'être entendues avec le temps de plus en plus au propre et dans un sens strict; et parmi les Juifs postérieurs en particulier, la ten-

[1] Compar. Gen. xviii, 14, dans la traduction des Septante, avec Luc i, 37, texte grec. Comparez aussi l'*Évangile de la Nativité de Marie* : Sicut ipsa (Maria) *mirabiliter* ex sterili nascetur, ita *incomparabiliter* virgo generabit Altissimi filium.

[2] Compar. Eichhorn, *Einleit. in das N. T.* I, Seit. 428 ff.

dance universelle était de donner une signification matérielle à ce qui d'abord en avait eu une spirituelle et figurée. Cette inclination à prendre dans un sens de plus en plus littéral le titre de *Fils de* DIEU donné au Messie était fortifiée par un passage du psaume II, 7, où les mots *mon fils* sont suivis des mots : *Je t'ai engendré aujourd'hui;* expressions qui presque inévitablement devaient faire songer à un rapport de filiation physique ; elle était encore fortifiée par la prophétie d'Isaïe sur la vierge enfantant, prophétie qu'on avait rapportée au Messie, comme tant d'autres dont le sens immédiat s'était obscurci. De la sorte, les idées de fils de DIEU et de fils de la Vierge se combinèrent tellement, que l'on fit intervenir l'opération divine en place de l'opération humaine et paternelle[1]. »

Le lecteur qui aura suivi avec quelque attention les différents endroits de notre livre où nous avons eu à combattre les mythologues, verra facilement que nous avons déjà répondu à ces paradoxes de Strauss ; il ne fait que répéter ici l'idée fondamentale de son système, à savoir : que dans l'histoire de JÉSUS-CHRIST, tout récit d'événement surnaturel qui trouve son analogue plus ou moins parfait dans l'Ancien Testament et dans la tradition juive, doit être considéré non point comme exprimant un fait réel et historique, mais comme une légende mythique, comme une pure fiction, dont ce récit plus ou moins antique a fait naître l'idée. De sorte que notre adversaire reconnaît que les anciens Juifs avaient la croyance que le Messie qu'ils attendaient était *Fils de* DIEU, titre qui d'abord n'avait à leurs yeux qu'une signification spirituelle et figurée, mais qui a été pris plus tard dans le sens propre et littéral. Il reconnaît encore qu'on a aussi donné ce dernier sens à la prophétie d'Isaïe sur la vierge enfantant, en rapportant la prophétie elle-même au Messie, toutes choses qui, dans l'esprit de Strauss, sont autant d'erreurs de la part des Juifs, mais qui fournissent une donnée précieuse pour la solution même de la question qui nous occupe ; car si les Juifs se sont efforcés d'appliquer au Messie les

[1] Strauss, *Vie de Jésus*, t. I, p. I, p. 209, 210.

passages de l'Ancien Testament où il est question du *Fils de* DIEU, c'est une preuve claire et manifeste que le Messie promis devait être essentiellement *Fils de* DIEU ; sans cela, non-seulement ces efforts n'ont aucun sens, mais ils sont même ridicules et tout à fait absurdes. Une seconde conséquence qui naît de cette première, c'est que dans le cas où JÉSUS-CHRIST réunirait d'ailleurs tous les autres caractères du Messie promis, il serait de toute nécessité *Fils de* DIEU. Or, qu'y aurait-il d'étonnant si le *Fils de* DIEU en se faisant homme eût voulu être conçu dans le sein d'une vierge par une opération purement divine, c'est-à-dire par une opération dont la paternité humaine aurait été entièrement exclue ? Ou nous nous abusons de la manière la plus étrange, ou la chose ne présente aucune impossibilité ; mais si elle est possible, il ne s'agit plus que d'une simple question de fait. Or, aux yeux de tout critique qui ne se laissera ni éblouir ni aveugler par aucune espèce de préjugés, elle ne saurait être douteuse. Deux témoins les plus dignes de foi (car les Évangiles de saint Matthieu et de saint Luc sont et resteront authentiques tant qu'on n'aura pas fourni au moins une preuve satisfaisante qui démontre le contraire) nous affirment que la conception de JÉSUS est exclusivement l'œuvre du Saint-Esprit. D'un autre côté, si on confronte la personne de JÉSUS avec le signalement du Messie, tel qu'il a été donné par les prophètes inspirés de DIEU, il est impossible de découvrir dans le portrait qu'ils ont tracé un seul trait, un seul linéament qui ne convienne parfaitement à la grande et majestueuse figure du divin Sauveur. Ainsi, pour le dire en un mot et sans métaphore, JÉSUS-CHRIST a prouvé par sa doctrine, ses miracles, etc., qu'il était le Messie. Or, le Messie ayant dû être le *Fils de* DIEU, JÉSUS-CHRIST l'est incontestablement ; et dès lors sa conception a pu être uniquement l'œuvre de l'Esprit saint, comme l'assurent saint Matthieu et saint Luc.

ARTICLE III.

DU DÉNOMBREMENT FAIT PAR L'ORDRE D'AUGUSTE.

On lit encore dans l'Évangile de saint Luc (II, 1, 2), selon la Vulgate : « En ce temps-là on publia un édit de César Auguste pour faire un dénombrement des habitants de toute la terre. Ce premier dénombrement fut fait par Cyrinus, gouverneur de Syrie[1]. » Mais, objectent les adversaires de la véracité de nos livres saints, il y a plusieurs faussetés dans ce peu de mots de l'évangéliste. Premièrement, Tacite et Suétone, les plus exacts de tous les historiens, ne disent pas un mot du dénombrement, qui assurément eût été un événement bien singulier, puisqu'il n'y en eut jamais dans tout l'empire, du moins aucun auteur ne rapporte qu'il y en ait eu. Secondement, Cyrinus ne vint dans la Syrie que dix ans après le temps marqué par Luc ; elle était alors gouvernée par Quintilius Varus, comme Tacite le rapporte, et comme il est confirmé par les médailles.

Ces deux difficultés sont plus spécieuses que solides. M. de Tillemont, dit Bullet, répond ainsi à la première difficulté : « Il semble assez étrange que les historiens n'aient point parlé du dénombrement de tout l'empire fait par Auguste à la naissance de Notre-Seigneur ; mais nous n'avons que Dion qui ait fait une histoire exacte d'Auguste, et nous avons perdu les dix années de son histoire où ce dénombrement aurait dû être marqué depuis l'an 748 de Rome jusqu'en 758. Il faut bien cependant que ce fût une chose célèbre, puisque saint Justin et Tertullien renvoient les païens et les hérétiques aux registres qui s'en conservaient encore. Ce fut peut-être sur ce dénombrement qu'Auguste fit le mémoire dont parle Tacite, où étaient marquées toutes les forces de l'état, combien il y avait de citoyens et d'alliés dans les armées ; combien de royaumes (soumis et alliés), combien de provinces, combien de tributs et d'impôts, et combien de charges et de dépenses. »

[1] « Factum est autem in diebus illis, exiit edictum à Cæsare Augusto ut describeretur universus orbis. Hæc descriptio prima facta est à præside Syriæ Cyrino. »

Quant à la seconde difficulté, les interprètes ont proposé plusieurs manières de la résoudre; et quoique sujettes elles-mêmes à quelques objections, ces solutions ne doivent pas, en bonne critique, être rejetées, parce que, après tout, on ne peut en démontrer la fausseté. Quant à nous, nous pensons avec Bullet, quoi qu'en dise Stranss, que cette seconde difficulté disparaîtra si l'on recourt au texte original. Il porte littéralement en effet: ***Autê ê apographê prôtê egeneto êgemoneuontos tês surias kurêniou***[1]; ce qui peut se traduire ainsi: Ce dénombrement se fit *premier que* (ou *avant que*) Cyrinus fût gouverneur de Syrie.

Remarquons d'abord que, comme on peut le voir dans Joseph[2], le dénombrement de la Judée, fait la onzième année de Jésus-Christ, par Cyrinus, gouverneur de la Syrie, était très-fameux; que les Juifs, qui l'avaient toujours présent à l'esprit, le regardaient comme la cause de tous les maux qu'ils souffraient alors, et le germe de tous ceux qui les accablèrent dans la suite. Or saint Luc craignant qu'on ne confondit le dénombrement dont il parle ici avec celui que fit Cyrinus, dit qu'il se fit avant que Cyrinus fût gouverneur de la Syrie.

Prouvons maintenant que *prôtos* (πρῶτος), *premier*, signifie aussi *antérieur, le premier de deux, avant, auparavant;* la chose n'est pas difficile. Nous avons, dans le Nouveau Testament même, deux passages remarquables où il est pris dans ce sens. Saint Jean-Baptiste, parlant du Sauveur, dit: *Celui qui doit venir après moi a été préféré à moi, parce qu'il était premier que moi,* ou *premier de moi,* comme porte le texte grec, *prôtos mou* (πρῶτός μου), c'est-à-dire *avant moi* (Jean I, 15). Le second passage, dans lequel Jésus s'adresse à ses apôtres, est ainsi conçu: *Si le monde vous hait, sachez qu'il m'a haï premier que vous,* ou bien *premier de vous* (*prôton umôn*, πρῶτον ὑμῶν), c'est-à-dire *avant vus* (*ibid.* XV, 18). On voit qu'il est impossible de citer en faveur de notre interprétation des exemples d'un parallélisme plus rigoureux; et quel cas un critique doit faire de cette

[1] Αὕτη ἡ ἀπογραφὴ πρώτη ἐγένετο ἡγεμονεύοντος τῆς Συρίας Κυρηνίου.

[2] Joseph. *Antiq.* l. XVIII, c. I, II.

réflexion de Strauss : « A la vérité, prendre avec quelques-uns *prôtè* pour *prôtera*, et *ègemoneuontos kurèniou*, non pour un génitif absolu, mais pour un génitif régi par un comparatif, et ainsi entendre un recensement avant celui de Quirinus (Cyrinus), c'est faire violence à la grammaire [1]. » Nous convenons que ce sont les seuls exemples absolument parallèles qui se rencontrent dans le Nouveau Testament et peut-être même dans toute la Bible [2] ; mais il faut se rappeler que dans tout idiôme possible, lorsqu'un terme a deux acceptions différentes, on doit lui donner celle qui paraît la plus convenable ; c'est une loi sacrée en herméneutique, et à laquelle tous les grammairiens aussi bien que les exégètes se conforment en pareil cas. Or, puisque le sens que nous donnons au mot *prôtè* concilie l'histoire sainte avec les annales profanes, il n'y a nullement à délibérer sur le choix.

Mais, comme le dit Bullet, on oppose à cette explication plusieurs difficultés d'un autre genre. Premièrement on demande : « Pourquoi saint Luc aurait-il remarqué que l'édit d'Auguste fut porté lorsque Cyrinus était gouverneur de Syrie [3]. Car, comme cet édit était de la dernière publicité, tant par lui-même que par les grands mouvements que son exécution dut produire dans l'empire ; après avoir marqué que ce fut alors que Jésus-Christ vint au monde, il était assez inutile d'ajouter pour faire connaître le temps de sa naissance que Cyrinus était gouverneur de Syrie. »

Mais le savant auteur qui propose cette difficulté n'a pas fait attention que ce n'est pas de l'édit d'Auguste, mais du dénombrement qui le suivit, que saint Luc remarque qu'il se fit avant que Cyrinus fût gouverneur de Syrie (ce dénombrement, dit-il,

[1] Strauss, *Vie de Jésus*, t. I, p. I, p. 238.

[2] Bullet cite une foule d'autres passages tant de l'Ancien que du Nouveau Testament à l'appui de cette interprétation ; mais, il faut en convenir, ils ne sont pas applicables au passage de saint Luc, dans lequel la difficulté grammaticale, qui mérite seule quelque attention, est celle du mot *prôtè* régissant le génitif qui suit, et qui semblerait plutôt être le génitif absolu des Grecs.

[3] Le P. Gillet, *Nouvelle traduction de l'historien Joseph*, t. III, p. 430.

se fit avant que Cyrinus fût gouverneur de Syrie). Ainsi ce n'est pas pour donner une grande publicité à l'édit d'Auguste que l'évangéliste fait cette observation, mais pour empêcher qu'on ne confonde le dénombrement dont il parle avec celui qui fut fait par Cyrinus, qui était toujours présent à la mémoire des Juifs à cause des fâcheuses suites qu'il avait eues.

Le même savant propose encore une difficulté contre l'explication que nous défendons; voici ses paroles: « Le saint évangéliste [1] veut lier le temps de la naissance de JÉSUS-CHRIST à un événement public et connu, et il ne fait rien moins que cela en disant qu'il naquit lors d'un dénombrement qui se fit en Judée avant celui de Cyrinus. Il marque bien que sa divine naissance ne fut pas postérieure au dénombrement que fit Cyrinus; mais la connaissance de cette autorité, si j'ose m'exprimer ainsi, ne donne aucune lumière sur le temps qu'elle arriva. Saint Luc ne dit pas que le Sauveur du monde naquit avant la disgrâce d'Archélaüs, ni que saint Jean-Baptiste commença à prêcher avant le règne de l'empereur Caïus: je ne crois pas qu'aucun écrivain judicieux eût jamais pris la date d'un événement d'un autre qui lui est postérieur. Ce ne serait rien dire par exemple, par rapport au temps de la défaite de Crassus par les Parthes, que de dire qu'elle arriva avant la bataille d'Actium, à moins que de marquer de combien elle lui fut antérieure. »

Nous répondons que saint Luc ne se propose point de lier le temps de la naissance de JÉSUS-CHRIST avec l'édit d'Auguste, puisqu'il donne la date de cette naissance dans le chapitre suivant. Il veut seulement ici marquer par quel événement la sainte Vierge, qui demeurait à Nazareth avec son époux, se trouva à Bethléhem au temps de ses couches. On s'en convaincra par la lecture du texte de ce saint évangéliste. « En ce temps-là on publia un édit de César Auguste pour faire un dénombrement des habitants de toute la terre. Ce premier dénombrement fut fait par Cyrinus, gouverneur de Syrie (ou selon le grec, ce dénombrement se fit *premier que* ou *avant que* Cyrinus fût gou-

[1] Le P. Gillet, *Nouvelle traduction de l'historien Joseph*, t. III, p. 428.

verneur de Syrie) ; et tous allaient se faire enregistrer chacun dans sa ville. Et Joseph partit aussi de la ville de Nazareth, qui est en Galilée, et vint en Judée, à la ville de David, appelée Bethléhem, parce qu'il était de la maison et de la famille de David, pour se faire enregistrer avec Marie, son épouse, qui était grosse. Pendant qu'ils étaient en ce lieu, il arriva que le temps auquel elle devait accoucher s'accomplit, et elle enfanta son fils premier né (Luc II, 1-7).

On voit que le second verset n'est qu'une espèce de parenthèse qui interrompt la narration, laquelle se suit parfaitement dès que l'on joint le troisième au premier.

Nous avons dit que saint Luc indique le temps de la naissance de notre divin Sauveur dans le chapitre III ; on y lit en effet que JÉSUS avait environ trente ans la quinzième année de l'empire de Tibère. Or il est aisé, en rétrogradant trente années depuis cette date, de trouver l'année de la naissance de JÉSUS-CHRIST [1].

CHAPITRE QUATRIÈME.

DE L'ÉVANGILE DE SAINT JEAN.

ARTICLE I.

DES NOCES DE CANA.

Saint Jean raconte ainsi dans son Évangile (II, 1-11) l'histoire d'une noce qui se fit à Cana, et à laquelle se trouva JÉSUS-CHRIST avec Marie sa mère : « Trois jours après il se fit des noces à Cana en Galilée, et la mère de JÉSUS y était ; JÉSUS fut aussi convié aux noces avec ses disciples. Et le vin venant à manquer, la mère de JÉSUS lui dit : Ils n'ont point de vin. JÉSUS lui répondit : Femme, qu'y a-t-il de commun entre vous et moi? Mon heure n'est pas encore venue. Sa mère dit à ceux qui servaient : Faites tout ce qu'il vous dira. Or, il y avait là six grandes urnes de pierre pour servir aux purifications qui étaient en usage parmi les Juifs, dont chacune tenait deux ou trois mesu-

[1] Voy. Bullet, *Réponses critiques*, t. III, p. 38 et suiv.

res. Jésus leur dit : Emplissez les urnes d'eau, et ils les emplirent jusqu'au haut; alors il leur dit : Puisez maintenant et portez-en au maître d'hôtel, et ils en portèrent. Le maître d'hôtel ayant goûté de cette eau qui avait été changée en vin, et ne sachant d'où venait ce vin, quoique les serviteurs qui avaient puisé l'eau le sussent bien, il appela l'époux et lui dit : Tout homme sert d'abord le bon vin, et après qu'on a beaucoup bu (à la lettre : après qu'ils se sont enivrés) il en sert alors du moindre ; pour vous, vous avez réservé jusqu'à cette heure le bon vin. Ce fut là le premier des miracles de JÉSUS, qui fut fait à Cana, en Galilée, et par là il fit connaître sa gloire, et ses disciples crurent en lui. » Cette histoire a fourni aux différentes classes d'adversaires de nos livres saints la matière d'une foule de difficultés plus ou moins spécieuses. Nous allons exposer ces dernières, et nous tâcherons de les résoudre de manière à satisfaire les esprits raisonnables.

I.

D'après le récit de saint Jean, disent nos adversaires, JÉSUS-CHRIST refuse à sa mère un miracle qu'elle désirait, en lui disant que son heure n'était pas encore venue, et aussitôt après il l'opère. Or il y a évidemment dans cette assertion une erreur ou une fausseté de la part de l'historien, ou bien de la part de JÉSUS une inconstance indigne d'un sage.

Nous espérons montrer qu'il n'y a ni l'un ni l'autre; et d'abord la contradiction apparente qu'il y a entre les paroles de JÉSUS-CHRIST et sa conduite est si visible et si manifeste, qu'elle n'a pas moins frappé l'évangéliste que nos adversaires eux-mêmes, et qu'elle ne frappe tout lecteur quelconque au premier abord, d'où il résulte que Jean en la rapportant aussi textuellement, on peut ajouter et aussi crûment, a donné une preuve irrécusable de sa fidélité et de son exactitude historique. Ainsi donc si l'objection avait quelque valeur ce serait contre l'inconstance de JÉSUS-CHRIST ; cependant comme un certain blâme semblerait retomber encore au moins indirectement sur l'évangéliste lui-même, justifions, ce qui ne sera pas difficile, la conduite du divin Sauveur.

En examinant avec attention les paroles de JÉSUS-CHRIST, on voit clairement qu'elles ne renferment rien de contradictoire avec sa conduite. Et d'abord il faut bien observer que lorsqu'on dit que l'heure de faire quelque chose n'est pas encore venue, on ne refuse pas de la faire, mais on marque seulement qu'on ne veut pas la faire alors; c'est la judicieuse remarque de Bullet, à qui nous avons emprunté le fond de cet article. Ainsi, comme on le voit, c'est un refus du temps, et non de l'action. C'est même si peu un refus de la chose demandée, que c'est une assurance tacite que dans la suite on la fera, car si on ne voulait pas la faire, dirait-on : Je ne veux pas encore la faire? Non, sans doute, on dirait : Je ne veux pas la faire. La mère de JÉSUS comprit parfaitement le sens des paroles de son fils; elle connut qu'il lui accordait sa demande, puisque dans l'attente du prodige elle ordonna aux serviteurs de l'époux de faire tout ce qu'il leur dirait. Ainsi les incrédules prétendent sans raison que JÉSUS refusa à sa mère le miracle qu'elle souhaitait.

Nous disons que Marie comprit fort bien que son fils ne lui refusait pas le prodige qu'elle lui demandait, d'où il faut conclure que JÉSUS, ou par l'air de son visage, ou par le ton de sa voix, ou par quelque geste, corrigea la dureté apparente de ces paroles : *Femme, qu'y a-t-il de commun entre vous et moi?* Car on ne répond pas avec si peu de ménagement aux personnes à qui l'on accorde des grâces.

Mais, poursuivent les mêmes adversaires, quand JÉSUS n'aurait pas rejeté absolument la demande de sa mère, on est du moins forcé de convenir qu'il l'a rejetée pour le temps où elle lui fit cette proposition; et cependant il y déféra aussitôt après; il est donc toujours coupable d'inconstance. Ce raisonnement n'est pas concluant ; il suppose à tort que le délai indiqué par e terme *pas encore* doit être considérable. N'emploie-t-on pas tous les jours cette expression pour désigner un espace de temps fort court? Un maître aura commandé à son domestique de venir lui rendre un certain service à une heure qu'il lui aura marquée. Si ce domestique vient seulement un quart d'heure avant le

moment prescrit, le maître lui dira qu'il n'est pas encore temps. Il y eut certainement un plus long intervalle entre les paroles du Sauveur et l'accomplissement du miracle ; car les serviteurs eurent assez de temps pour remplir d'eau six grands vases. JÉSUS est donc ici, comme ailleurs, à couvert de tout reproche.

II.

On objecte encore contre le récit de saint Jean, qu'il n'est nullement probable que JÉSUS-CHRIST ait changé de l'eau en vin en faveur de gens qui étaient ivres.

Les interprètes répondent avec raison que le terme *inebriare* ne signifie pas toujours dans les livres saints *s'enivrer*, et qu'il se prend aussi dans un sens moins odieux pour marquer *boire autant qu'on veut, sans passer cependant les bornes de la tempérance*. En effet, on lit dans la Genèse que les frères de Joseph (XLIII, 34), mangeant avec lui, burent et s'enivrèrent : *Biberunt et inebriati sunt cum eo.* Croira-t-on que les fils de Jacob se soient abandonnés à l'ivresse sous les yeux du premier ministre d'Égypte, qu'ils ne connaissaient pas encore pour leur frère? L'époux, dans le Cantique, dit à ses amis : Mangez et buvez, enivrez-vous (V, 1). On ne peut penser qu'il les invite à une débauche grossière. Le prophète Aggée dit aux Juifs (I, 6) : « Vous avez semé beaucoup et vous avez recueilli peu, vous avez mangé et vous ne vous êtes point rassasiés, vous avez bu et vous ne vous êtes point enivrés. » Sûrement le prophète ne met pas au rang des calamités des Juifs l'impuissance de s'enivrer, mais les modiques récoltes de vin qu'ils ont faites qui ne leur ont pas permis de boire abondamment, de boire autant qu'ils pouvaient raisonnablement souhaiter.

Mais il est un autre moyen plus facile encore de résoudre la difficulté que l'on tire de l'ivresse des conviés, en quelque sens qu'on la prenne : c'est de la nier. Rien en effet ne la prouve ; au contraire, les circonstances la démentent. Le maître d'hôtel dit bien que dans les festins on a coutume de donner le vin de la moindre qualité aux conviés lorsqu'ils ont beaucoup bu ; mais il n'ajoute rien qui fasse entendre que ceux qui assistaient

à cette noce se trouvaient dans ce cas. Il se contente de reprendre l'époux d'avoir commencé par faire servir un vin fort inférieur en bonté à celui qu'il venait de lui faire goûter. D'ailleurs, lorsqu'on voit des gens qui sont ivres, ou qui sans l'être ont déjà beaucoup bu, est-il naturel qu'on soit touché de compassion de ce qu'ils n'ont plus de vin? Ne se ferait-on pas, au contraire, une peine de leur fournir une liqueur qui, dans l'état où ils sont, ne pourrait que leur être nuisible? Comment donc dire que la sainte Vierge a eu cette pitié cruelle pour les gens de la noce? Peut-on se persuader que Jésus-Christ, par un miracle, a fourni matière à une honteuse débauche, lui qui, pour ne parler ici que le langage des incrédules, voulait se faire passer pour envoyé de Dieu et pour prophète?

III.

Comment supposer, disent nos adversaires, que Jésus-Christ se soit servi en répondant à sa mère d'un terme aussi blessant que celui de *femme?* Ne jugerions-nous pas qu'un enfant qui parlerait ainsi à celle dont il a reçu le jour, lui manquerait de respect et lui témoignerait du mépris?

Avant de répondre à cette difficulté, nous ferons observer qu'un mot n'a pas toujours la même signification chez tous les peuples, et qu'une expression peut être injurieuse dans une langue qui ne le sera pas dans une autre. *Tyrannos* désigne en grec un souverain légitime, et il ne signifie parmi nous qu'un usurpateur. *Latro* en latin signifiait autrefois un soldat, et il ne désigne à présent qu'un homme qui vole, qui dérobe. On donnait parmi nous dans les treizième et quatorzième siècles le nom de *valet* aux personnes de la plus grande considération, et même aux fils des rois; il est aujourd'hui bien déchu de son ancienne dignité.

Cela supposé, nous convenons que le terme de *femme* est quelquefois outrageant parmi nous; mais chez les Hébreux il ne renferme jamais une idée de mépris: au contraire, il est souvent un titre d'honneur qui répond au mot italien *dona* et au français *dame*. Croira-t-on en effet que Jésus-Christ ait parlé à

sa mère avec mépris lorsque, attaché à la croix, il la recommande si tendrement à son disciple bien-aimé? Il ne lui donna alors cependant que le nom de *femme*. Voulait-il mépriser Marie-Magdeleine, qui était une personne de condition et qui lui marquait le plus ardent amour en cherchant avec empressement l'endroit où elle croyait qu'on avait transporté son corps? Il ne la traite toutefois que de *femme* en ce temps-là. Disons la même chose des deux anges qui ne donnèrent point d'autre nom à cette sainte femme lorsqu'elle pleurait près du tombeau du Sauveur.

Les Grecs et les Romains donnaient le titre de femme à des princesses et à des reines, lors même qu'on leur adressait la parole. On voit en effet dans la Cyropédie de Xénophon (l. V, *ab initio*), qu'Araspas, un des généraux de Cyrus, qualifie femme la reine de Suse; et un peu plus bas le plus ancien des officiers de ce prince, voulant consoler cette reine captive par l'assurance qu'il lui donne qu'elle va devenir l'épouse de son maître, lui adresse ces paroles : *Femme, aie bon courage.* C'est aussi de ce terme qu'Auguste, au rapport de Dion Cassius (l. LI), s'est servi en adressant un jour les mêmes paroles d'encouragement à Cléopâtre sa mère.

IV.

Woolston, si connu par son impiété, veut faire passer le miracle opéré à Cana pour un tour d'adresse. Selon lui, JÉSUS jeta furtivement quelque liqueur spiritueuse et forte qui donna à l'eau un goût que les conviés, qui avaient le palais échauffé pour avoir déjà bien bu, prirent pour celui du vin.

Il y a bien de l'ignorance et encore plus de ridicule dans cette prétendue explication. Du temps de JÉSUS-CHRIST il n'y avait point encore de liqueurs. Nous en devons l'invention aux Arabes, qui, après avoir étendu leur empire dans les trois parties du monde connu, s'appliquèrent aux sciences et aux arts. Avicenne, fameux philosophe de cette nation (au commencement du onzième siècle), est le premier qui ait parlé de l'alambic, vaisseau nécessaire, comme on le sait, pour les distilla-

tions. D'ailleurs le nom de ce vaisseau, qui est arabe, en fait assez connaître les inventeurs. Mais en faisant grâce à Woolston de son ignorance, accordons-lui que les liqueurs étaient en usage du temps de JÉSUS-CHRIST. Qui pourra se persuader que le Seigneur en venant à ces noces en apporta une quantité suffisante pour donner un goût approchant de celui du vin à quatre-vingt-dix pintes d'eau, qui est la plus petite estimation que l'on ait faite de la capacité des six vaisseaux dont il est ici parlé? Qui pourra se persuader qu'il ait pu faire ce mélange à l'insu des domestiques qui étaient présents? et si ces serviteurs s'en étaient aperçus, qui croira qu'ils eussent gardé le silence?

V.

Enfin, les incrédules demandent encore comment l'évangéliste a pu donner un maître d'hôtel aux mariés de Cana, puisque l'ensemble du récit prouve si clairement que c'étaient de pauvres gens? La réponse à la question de nos adversaires est aussi facile que simple et naturelle.

Si nos traducteurs ont rendu le terme *architriclinos* (ἀρχιτρίκλινος), qui est dans le grec et la Vulgate, par celui de maître d'hôtel, c'est, disent-ils eux-mêmes, parce qu'ils n'ont pu trouver dans notre langue une expression parfaitement équivalente à celle de l'original, qui signifie proprement celui qui a soin du repas, qui est chargé de l'économie, de l'ordre, de l'arrangement du repas. Dans les noces de Cana, c'était un ami ou un parent de l'époux qui s'acquittait de cet emploi, et non un maître d'hôtel, qui est un officier en titre qui ne se trouve que chez les grands.

ARTICLE II.

DE L'ENTRETIEN DE JÉSUS-CHRIST AVEC LA SAMARITAINE.

Il est encore dans saint Jean une histoire dont la véracité a été attaquée par les incrédules dans presque toutes ses parties, nous voulons parler de l'entretien de JÉSUS-CHRIST avec la Samaritaine. Voici comment l'évangéliste la raconte au chap. IV, vers. 5-42 : « JÉSUS arriva donc à une ville de Samarie nommée Sichar, près de l'héritage que Jacob donna à son fils Joseph.

Là était la fontaine de Jacob ; et JÉSUS, fatigué du chemin, était assis en cet état sur le bord de la fontaine. Il était environ la sixième heure du jour. Une femme samaritaine étant venue puiser de l'eau, JÉSUS lui dit : Donne-moi à boire. Ses disciples étaient allés dans la ville pour acheter de quoi manger. Mais la Samaritaine lui répondit : Comment, toi qui es Juif, me demandes-tu à boire, à moi qui suis Samaritaine ? car les Juifs n'ont point de communication avec les Samaritains. JÉSUS lui dit : Si tu connaissais le don de DIEU, et qui est celui qui t'a dit, Donne-moi à boire, peut-être que tu lui en aurais demandé, et il t'aurait donné une eau vive. Seigneur, lui dit cette femme, tu n'as pas avec quoi puiser, et le puits est profond. D'où as-tu donc une eau vive ? Est-ce que tu es plus grand que Jacob notre père, qui nous a donné ce puits, dont il a bu, lui, ses enfants et ses troupeaux ? JÉSUS lui répondit : Quiconque boit de cette eau aura encore soif ; mais celui qui boira de l'eau que je lui donnerai n'aura jamais soif. Et l'eau que je lui donnerai deviendra en lui une source d'eau qui jaillit jusqu'à la vie éternelle. La femme lui dit : Seigneur, donne-moi de cette eau, afin que je n'aie plus soif et que je ne vienne plus ici puiser l'eau. Va, lui dit JÉSUS, appelle ton mari et viens ici. Je n'ai point de mari, répondit la femme. JÉSUS lui répliqua : Tu as fort bien dit, Je n'ai point de mari. Car tu en as eu cinq, et celui que tu as maintenant n'est pas le tien ; ce que tu as dit là est vrai. La femme lui dit : Seigneur, je vois que tu es un prophète. Nos pères ont adoré sur cette montagne, et vous dites vous autres que le lieu où il faut adorer est à Jérusalem. JÉSUS lui dit : Femme, crois-moi, voici le temps que vous n'adorerez plus le Père ni sur cette montagne, ni dans Jérusalem. Vous adorez ce que vous ne connaissez point ; pour nous, nous adorons ce que nous connaissons, car le salut vient des Juifs. Mais le temps va venir, et il est même venu, que les véritables adorateurs adoreront le Père en esprit et en vérité, car c'est de tels adorateurs que cherche le Père. DIEU est esprit, et ceux qui l'adorent il faut qu'ils l'adorent en esprit et en vérité. La femme lui répondit : Je sais que le Messie est sur le point de venir : lors donc

qu'il sera venu, il nous instruira de toutes choses. Jésus lui dit : Je le suis, moi qui te parle. Dans ce moment-là ses disciples arrivèrent, et ils furent surpris de ce qu'il s'entretenait avec une femme. Néanmoins aucun d'eux ne lui dit : Que lui demandez-vous, ni, D'où vient que vous vous entretenez avec elle ? Alors la femme, laissant sa cruche, s'en alla dans la ville et dit aux habitants : Venez voir un homme qui m'a dit tout ce que j'ai jamais fait. N'est-ce point le Christ ? Ils sortirent donc de la ville et allèrent à lui. Cependant les disciples le priaient et disaient : Maître, mangez. Mais il leur dit : J'ai une nourriture à prendre que vous ne savez pas. Et les disciples disaient entre eux : Quelqu'un lui aura-t-il apporté à manger? Jésus leur dit : Ma nourriture est de faire la volonté de celui qui m'a envoyé et de consommer son ouvrage. Ne dites-vous pas qu'il y a encore quatre mois jusqu'à la moisson ? Pour moi, je vous dis : Levez les yeux et voyez comme les campagnes sont déjà assez blanches pour être moissonnées. Celui qui moissonne reçoit son salaire et fait la récolte pour la vie éternelle, afin que celui qui sème se réjouisse comme celui qui moissonne. Car le proverbe est vrai en cette occasion : l'un sème et l'autre moissonne. Je vous ai envoyé moissonner où vous n'avez pas travaillé ; d'autres ont travaillé, et vous avez joui de leur travail. Or, il y eut plusieurs Samaritains de cette ville qui crurent en lui sur ce que disait la femme qui rendait ce témoignage : Il m'a dit tout ce que j'ai jamais fait. Les Samaritains étant donc venus à lui le prièrent de faire quelque séjour dans leur ville, et il y séjourna deux jours. Et beaucoup plus de gens crurent en lui pour avoir ouï ses discours. Ils disaient même à la femme : Ce n'est plus sur ce que tu dis que nous croyons, car nous l'avons entendu nous-mêmes, et nous savons que c'est lui qui est véritablement le Sauveur du monde. » Voyons maintenant les difficultés que l'on a opposées à cette histoire.

Les incrédules, dit Bullet, à qui nous devons encore cet article, trouvent sujet de critiquer ce récit de saint Jean. Laissant à part le merveilleux, ils attaquent la vérité historique du fait. Toute l'histoire, disent-ils, nous atteste qu'au temps de Jésus-

CHRIST la Samarie était peuplée par des colons de diverses nations que les Assyriens y avaient transportés après la destruction du royaume d'Israël; ce qui semblerait détruire l'attente du Messie dans laquelle les Samaritains vivaient, selon saint Jean. En effet, des païens et des idolâtres ne devaient point avoir des notions bien claires d'un événement personnel à la Judée. Si les Samaritains étaient des descendants de Jacob, il ne fallait pas mettre dans la bouche de la Samaritaine ces paroles: *Nos pères ont adoré sur la montagne, et vous autres vous dites que c'est dans Jérusalem qu'est le lieu où l'on doit adorer.* Il était encore absurde de faire dire à JÉSUS: *Vous n'adorerez plus le Père ni sur la montagne, ni dans Jérusalem; vous adorez ce que vous ne connaissez pas.* 1° La loi de Moïse n'a jamais défendu d'adorer DIEU en quelque lieu qu'on se trouvât. 2° Les lois ou les usages des Juifs voulaient, du temps de JÉSUS-CHRIST, que l'on ne sacrifiât point ailleurs que dans la capitale; mais les lieux de la prière dépendaient de la volonté de chacun. 3° Il est faux que les deseendants de Jacob ne connussent point le DIEU qu'ils adoraient: c'était JÉHOVA le DIEU de Moïse et des Juifs, à moins qu'on ne prétendît que ceux-ci ne connaissent point ce qu'ils adorent; et là-dessus, même depuis la mission de JÉSUS, les chrétiens n'ont sans doute rien à leur reprocher. 4° Les paroles de JÉSUS dans cette occasion sembleraient insinuer qu'il voulût abolir l'adoration du Père; au moins est-il certain que les chrétiens partagent leurs hommages entre lui et son fils, ce qui, sans la foi, paraîtrait anéantir le dogme de l'unité de DIEU. Cependant JÉSUS n'a point rencontré juste en disant que le Père ne serait plus adoré ni dans Jérusalem ni sur la montagne. Ce Père n'a point cessé un instant d'y être adoré depuis dix-huit siècles par des juifs, par des chrétiens, et ensuite par des mahométans.

Si l'on prétend que la Samaritaine était païenne, il est peu vraisemblable de supposer qu'elle ait pu regarder JÉSUS comme le Messie, qu'elle ne devait ni connaître ni attendre. Ajoutez encore à tout cela que les Samaritains croient en JÉSUS sur la parole d'une courtisane, crédulité dont il n'y eut que des juifs ou

des chrétiens qui pussent être susceptibles. Enfin Jésus et ses disciples étaient des juifs, et en cette qualité exclus de la Samarie, n'importe par qui le pays fût habité.

Avant de répondre à ces difficultés, il faut donner une juste idée des Samaritains. Après que Salmanasar eut transporté dans l'Assyrie les dix tribus qui formaient le royaume d'Israël, il envoya des habitants de Babylone, de Cutha, d'Avah, d'Émath et de Sépharvaïm, et les établit dans les villes de Samarie en la place des enfants d'Israël. Tous ces étrangers furent appelés Cuthéens, parce qu'apparemment ceux de Cutha en faisaient le plus grand nombre. Il est probable que Salmanasar ne transporta pas si entièrement toute la tribu d'Éphraïm qui occupait la Samarie, qu'il n'en restât encore beaucoup dans le pays. Il fit, selon toutes les apparences, à l'égard de cette tribu ce que Nabuchodonosor fit dans la suite à l'égard de celles de Juda et de Benjamin : il transporta tous ceux qu'il jugea pouvoir lui rendre service, ou de la part desquels il croyait avoir à craindre quelques mouvements séditieux s'il les laissait dans leur pays, mais il y laissa les laboureurs et les vignerons.

Le peu d'Éphraïmites qui restèrent dans le pays après que Salmanasar eut transporté leurs frères dans ses autres états, n'eurent garde sans doute de s'unir d'abord aux Cuthéens : leur idolâtrie publique et décidée et leur qualité d'étrangers ne leur permirent pas de le faire dès le commencement ; mais lorsque ces peuples eurent embrassé le culte du vrai Dieu et renoncé entièrement ou en partie à leurs idoles, accoutumés qu'ils étaient d'ailleurs depuis le schisme de faire un assemblage monstrueux du culte du vrai Dieu avec celui des idoles, ils ne composèrent plus qu'un peuple avec eux, qu'on appela Samaritains, du nom de la capitale de leur petit état. Ils n'étaient plus idolâtres lorsque les Juifs, de retour à Babylone, commencèrent à rebâtir le temple ; car c'est une des raisons qu'ils allèguent pour les engager à leur permettre de se joindre à eux pour bâtir ce temple. Comme ce fait était de notoriété publique, les Juifs ne le contestèrent point, quoique rien n'eût été plus propre pour justifier le refus qu'ils firent de ce qu'on leur de-

mandait, que d'alléguer le culte qu'ils rendaient aux idoles.

Ce refus ne manqua pas sans doute de les irriter, et ce fut probablement la source de la haine que se sont portée mutuellement dans la suite les Samaritains et les Juifs. Elle ne put que s'accroître par la fermeté avec laquelle le peuple empêcha Manassé, frère du grand-prêtre Jaddus, d'exercer le saint ministère, parce qu'il avait épousé une fille de Sanaballat, gouverneur de Samarie. Sanaballat ayant obtenu d'Alexandre la permission de bâtir un temple sur le mont Garizim, son gendre y fit les fonctions que son frère faisait dans celui de Jérusalem, et en fut le premier grand-prêtre. Plusieurs prêtres et beaucoup de Juifs se joignirent à lui, tant parce qu'ils se trouvaient dans le même cas, ayant comme lui épousé des femmes étrangères dont ils ne voulaient pas se séparer, que parce que Sanaballat donnait des terres, des maisons et de l'argent à ceux qui venaient s'établir dans son gouvernement.

Le mélange, l'union des Cuthéens et des restes de la tribu d'Éphraïm, donnaient lieu aux Samaritains de se dire tantôt Cuthéens, tantôt Juifs; Cuthéens, parce que plusieurs d'entre eux descendaient de ceux que Salmanasar avait envoyés en Judée; Juifs, parce que les Éphraïmites qui n'avaient pas été transportés par-delà l'Euphrate s'étaient incorporés avec eux par les alliances qu'ils avaient prises mutuellement les uns avec les autres.

Répondons à présent par ordre aux difficultés des incrédules.

1° Les Samaritains, se croyant Israélites, attendaient, de même que les Juifs, le Messie si clairement promis dans les livres de Moïse, qu'ils reçoivent comme divins.

2° Lorsque la Samaritaine dit: *Nos pères ont adoré sur cette montagne* (de Garizim, et non pas simplement *sur la montagne*, comme on traduit dans l'objection), elle parle comme Israélite, comme étant de la postérité d'un des fils de Jacob. Ce patriarche et ses enfants, à leur retour de la Mésopotamie, s'établirent auprès de la ville de Sichem, qui est au pied de la montagne de Garizim; et Jacob ayant élevé un autel, sacrifia au Seigneur apparemment sur cette montagne; car nous voyons que les

Hébreux sacrifiaient au Seigneur sur les hauts lieux, suivant en cela l'usage de leurs ancêtres ; d'ailleurs la coutume d'offrir des sacrifices sur les montagnes n'était pas particulière aux Israélites, puisque Strabon observe que les anciens avaient coutume de construire leurs autels dans *des lieux voisins du ciel.*

3° *Vous autres, vous dites que c'est dans Jérusalem qu'est le lieu où l'on doit adorer.* La Samaritaine demande à Jésus-Christ, qu'elle a reconnu être un prophète, la décision du différend qu'avaient les Samaritains avec les Juifs touchant le lieu où l'on devait sacrifier ; les premiers prétendant que c'était sur la seule montagne de Garizim, et les seconds assurant que ce n'était que dans le temple de Jérusalem.

4° Jamais ni les Juifs ni les Samaritains n'ont douté qu'on ne pût prier Dieu partout : ils ne disputaient que sur le lieu du culte public par exclusion de tous autres endroits ; les Juifs assurant que c'était Jérusalem, les Samaritains voulant que ce fût Garizim. Jésus-Christ termine la contestation en disant que désormais le culte public ne serait plus attaché ni à la montagne de Garizim ni à Jérusalem ; c'est-à-dire qu'il n'y aurait plus de lieu où, par exclusion de tous autres, il fallût adorer Dieu ; mais qu'on pourrait lui rendre partout un culte public. Car c'était là uniquement de quoi il s'agissait entre Jésus-Christ et la Samaritaine, comme il paraît évidemment par la question que cette femme fit au Sauveur. Conclure des paroles de Jésus-Christ qu'il enseigne qu'on n'adorera plus Dieu ni à Garizim ni à Jérusalem, comme le fait le censeur, c'est se tromper grossièrement.

5° Comment les incrédules osent-ils avancer que Jésus paraît vouloir abolir l'adoration du Père ? Eux qui ont lu nos Évangiles sentent sûrement dans leur conscience la fausseté de cette accusation. Quant à ce qu'ils disent que nous partageons nos hommages entre le Père et le Fils, ils se montrent bien peu instruits de notre croyance. Le Père, le Fils et le Saint-Esprit sont l'objet de notre adoration, parce qu'ils sont un seul et même Dieu.

6° Jésus-Christ dit que les Samaritains adorent ce qu'ils ne connaissent pas, parce qu'ils n'adorent pas Dieu où il veut être

adoré ; savoir, à Jérusalem. C'est ainsi que ce divin Sauveur disait aux Juifs qu'ils ne connaissaient pas le Père, parce qu'ils n'accomplissaient pas sa volonté en le recevant comme son Fils.

7° C'est à tort que les incrédules traitent la Samaritaine de courtisane. Le terme grec de l'original *anêr* (ἀνήρ), de même que le latin de la Vulgate *vir*, le français *homme*, signifie également *homme* et *mari* : ce n'est que le contexte ou quelque circonstance qui le détermine à un de ces sens. Suivant cette règle, on ne peut douter que *vir* dans cet endroit ne signifie *mari*. D'abord, Jésus dit à la Samaritaine : Appelle ton homme ; et un peu plus bas il lui dit que celui avec qui elle habite n'est pas son homme ; il est évident qu'il prend en ces deux endroits *homme* pour *mari*. Donc, quand il dit à cette femme, dans le même passage, qu'elle a eu cinq hommes, il prend de même ce terme pour *mari*. En second lieu, le terme *homme*, lorsqu'il se dit relativement à quelque femme, signifie toujours mari. Si l'on dit qu'une femme a eu deux hommes, on entend qu'elle a eu deux maris ; ainsi quand le Sauveur dit à la Samaritaine qu'elle a eu cinq hommes, cela veut dire qu'elle a eu cinq maris : d'ailleurs on ne dit point d'une courtisane qu'elle a eu un nombre déterminé d'hommes. Enfin la version syriaque, l'arabe, la persane, ont employé ici le mot de *mari*, de même que toutes nos traductions françaises.

On sera peut-être étonné de ce que la Samaritaine avait eu cinq maris. La surprise cessera dès qu'on fera attention que le divorce était en usage parmi les Juifs. Cette liberté qu'avaient les hommes de répudier leurs femmes occasionnait cette pluralité de mariages. Elle les multiplia jusqu'à l'excès chez les Romains. Saint Jérôme raconte qu'étant à Rome il vit enterrer une femme qui avait eu vingt-deux maris. La Samaritaine avait été répudiée par les quatre premiers époux, et elle avait répudié le cinquième. Comme la loi n'accordait point aux femmes la faculté de donner des lettres de divorce, elle restait engagée à son cinquième mari ; c'est pourquoi Jésus-Christ lui dit que celui avec qui elle vivait alors n'était pas son époux, parce que son mariage avec son dernier mari subsistait toujours.

8° Les incrédules veulent tirer une preuve de la fausseté du récit de l'évangéliste, de l'antipathie des Samaritains pour les Juifs. Cette aversion allait bien jusqu'à refuser de recevoir les Juifs dans leurs maisons, mais elle ne s'étendait pas jusqu'à leur interdire le passage par leurs terres, puisque chaque année les Juifs de la Galilée traversaient leur pays pour aller célébrer la Pâque à Jérusalem ; ce qui est le cas où se trouvaient JÉSUS et ses disciples, qui revenaient de célébrer cette fête.

ARTICLE III.

DE LA GUÉRISON DE L'AVEUGLE-NÉ.

Nous lisons dans le même Évangile (IX, 1-41) le récit suivant : « JÉSUS vit en passant un homme qui était né aveugle. Et ses disciples lui firent cette question : Est-ce cet homme qui a péché ou son père et sa mère, pour qu'il soit né aveugle? Ils n'ont point péché, répondit JÉSUS, ni lui, ni son père, ni sa mère ; mais c'est afin que les œuvres de DIEU paraissent en sa personne. Il faut, pendant qu'il est jour, que je fasse les œuvres de celui qui m'a envoyé : la nuit vient où l'on ne peut rien faire. Tant que je suis au monde, je suis la lumière du monde. Après ces paroles, il cracha à terre, et ayant fait de la boue avec sa salive, il en frotta les yeux de l'aveugle, et lui dit : Va te laver dans la piscine de Siloé (ce qui signifie *l'envoyé*). L'aveugle s'en alla donc, se lava, et revint avec la vue. De sorte que les gens du voisinage et ceux qui auparavant lui avaient vu demander l'aumône, disaient : N'est-ce pas celui qui se tenait assis et qui demandait l'aumône? Les uns disaient : C'est lui. Les autres : Ce n'est pas lui, mais c'est un homme qui lui ressemble. Pour lui, il disait : C'est moi. Ils lui demandèrent donc : Comment tes yeux ont-ils été ouverts? Il leur répondit : Cet homme, qui s'appelle JÉSUS, a fait de la boue ; il m'en a frotté les yeux et m'a dit : Va au bain de Siloé, et lave-toi ; j'y ai été, je me suis lavé, et je vois. Où est cet homme-là? lui dirent-ils. Il répondit : Je ne sais. Ils menèrent ensuite aux pharisiens celui qui avait été aveugle. Or, c'était le jour du sabbat que JÉSUS fit ainsi de la boue et qu'il ouvrit les yeux de l'aveugle.

Les pharisiens lui demandèrent donc aussi comment il avait vu, et il leur dit : Il m'a mis de la boue sur les yeux, je me suis lavé, et je vois. Quelques-uns des pharisiens disaient : Cet homme qui n'observe point le sabbat ne vient point de la part de Dieu. Mais d'autres disaient : Comment un pécheur peut-il faire de ces miracles? Et ils étaient divisés entre eux. Ils dirent donc tout de nouveau à l'aveugle : Et toi, que dis-tu de celui qui t'a ouvert les yeux ? Il répondit : C'est un prophète. A cause de cela, les Juifs ne voulurent point croire qu'il eût été aveugle ni qu'il eût reçu la vue, jusqu'à ce qu'ils eussent fait venir son père et sa mère, qu'ils interrogèrent en disant : Est-ce là votre fils que vous dites qui est né aveugle? Comment donc voit-il maintenant? Son père et sa mère leur répondirent : Nous savons bien que c'est notre fils, et qu'il est né aveugle ; mais nous ne savons pas d'où vient qu'il voit maintenant; nous ne savons pas non plus par qui ses yeux ont été ouverts; interrogez-le, il a assez d'âge, qu'il parle lui-même sur ce qui le touche. Son père et sa mère firent cette réponse, parce qu'ils craignaient les Juifs; car les Juifs étaient déjà convenus entre eux que si quelqu'un reconnaissait Jésus pour le Christ, on le mettrait hors de la synagogue. C'est pour cela que son père et sa mère dirent : Il a assez d'âge, interrogez-le. Les Juifs donc firent venir pour la seconde fois celui qui avait été aveugle, et ils lui dirent : Rends gloire à Dieu : Nous savons que cet homme est un pécheur. Je ne sais pas, leur dit-il, si c'est un pécheur, je sais seulement que j'étais aveugle et que je vois maintenant. Sur cela ils lui dirent : Que t'a-t-il fait? Comment t'a-t-il ouvert les yeux? Il leur repartit : Je l'ai déjà dit, et vous l'avez entendu; d'où vient que vous voulez l'entendre une seconde fois? Avez-vous aussi envie, vous autres, d'être de ses disciples? Ils le chargèrent alors d'injures et lui dirent : Sois-le toi-même, son disciple ; pour nous, nous sommes disciples de Moïse. Nous savons que Dieu a parlé à Moïse ; mais pour celui-ci nous ne savons de quelle part il vient. L'homme leur répondit : C'est quelque chose d'admirable que vous ne sachiez pas de quelle part il vient, et qu'il m'ait ouvert les yeux. Or, nous savons que Dieu n'exauce

point les pécheurs; mais si quelqu'un sert DIEU et lui obéit, c'est celui-là qu'il exauce. Depuis le commencement des siècles on n'a point entendu dire que personne ait ouvert les yeux d'un homme aveugle. Si celui-ci ne venait de la part de DIEU, il ne pourrait rien faire. Ils lui répondirent : Vous êtes né tout entier dans le péché, et vous nous faites des leçons ! Et ils le mirent dehors. JÉSUS ouït dire qu'ils l'avaient mis dehors, et lui dit l'ayant trouvé : Croyez-vous au Fils de DIEU ? Qui est-ce, Seigneur, répondit-il, afin que je croie en lui ? Vous l'avez vu, lui dit JÉSUS, et c'est lui-même qui vous parle. Je crois, Seigneur, dit-il alors, et se jetant à ses pieds il l'adora. JÉSUS dit ensuite : Je suis venu en ce monde pour faire justice, afin que ceux qui sont aveugles voient, et que ceux qui voient deviennent aveugles. Quelques-uns des pharisiens qui étaient là avec lui ayant ouï ces paroles, lui dirent : Sommes-nous aussi des aveugles, nous autres ? Si vous étiez des aveugles, leur dit JÉSUS, vous seriez sans péché; mais maintenant que vous dites, Nous voyons clair, votre péché subsiste. » Parmi les incrédules qui ont attaqué ce récit, les uns ont prétendu qu'il avait été inventé pour accréditer la puissance de JÉSUS-CHRIST, et faire croire qu'il était réellement le Messie; les autres, sans contester la vérité historique du fait, soutiennent que cette guérison est purement naturelle. Pour nous, nous pensons que les uns et les autres sont dans l'erreur; essayons de le montrer.

I.

Dire que ce récit a été inventé pour relever la puissance de JÉSUS-CHRIST et faire croire à sa divinité, est une accusation grave, mais tout à fait gratuite ; ceux qui l'ont formulée n'ont produit aucune preuve pour la bien établir. De sorte que le bon sens même indique qu'un historien contemporain, qui a vu de ses yeux l'événement qu'il raconte, et en qui on ne peut s'empêcher de reconnaître toutes les qualités d'un écrivain exact et véridique, mérite assurément plutôt d'être cru sur parole que des censeurs venus près de deux mille ans après les faits, surtout des censeurs qui font profession de s'inscrire en faux contre

tout ce qui favorise la religion révélée. D'ailleurs, tout est frappant de naturel dans ce récit; et d'un autre côté, on ne peut soupçonner rien de médité dans l'événement. En effet, comme le dit Bullet, de qui nous avons emprunté la plus grande partie de cet article, JÉSUS voit en passant un aveugle qui demandait l'aumône; ses disciples s'informèrent des gens du voisinage quel était cet homme, et ils apprennent que c'est un aveugle de naissance; ils demandent là-dessus à leur maître : Est-ce cet homme qui a péché, ou son père et sa mère, pour qu'il soit né aveugle? Cette question, que la rencontre de l'aveugle et la curiosité des disciples à s'informer de lui ont fait naître, attire le miracle; tout paraît donc ici fortuit et non prévu. Voilà déjà la cécité de cet homme attestée par ceux du voisinage, qui apprirent aux disciples l'état de ce mendiant.

L'aveugle guéri revient dans son quartier; alors, parmi les gens du voisinage et ceux qui l'avaient vu demander l'aumône, les uns disent que c'est lui qui était auparavant aveugle, les autres disent que ce n'est pas lui, mais un homme qui lui ressemble; ces derniers, en disant que c'est un homme qui lui ressemble, reconnaissent que celui qui est devant leurs yeux a la taille, les traits du visage, la figure du corps de l'aveugle, ce qui est le reconnaître en grande partie pour cet aveugle; ils ne s'en tiennent là que parce qu'ils lui voient des yeux qu'ils ne lui avaient pas vus jusque-là; mais ils passent bientôt de cette reconnaissance imparfaite à une reconnaissance pleine et entière. L'assertion de l'aveugle, qui leur dit qu'il est bien le même qu'ils ont vu si longtemps sans yeux; le son de sa voix, qui devait leur être parfaitement connu, puisqu'ils l'avaient entendu demander l'aumône; les discours qu'il tient à ses voisins, qui sûrement contenaient quelque chose qui lui était personnel, son maintien, ses gestes, son habillement, sa manière de s'exprimer, la surprise que marque un aveugle-né qui a reçu la vue, lorsqu'il voit les objets pour la première fois; tout cela leva bientôt le doute où quelques-uns étaient sur son compte, et nous voyons en effet que tous ses voisins, réunis de sentiment, mènent cet aveugle aux pharisiens. Nous disons tous les voi-

sins, parce que l'évangéliste qui nous les a montrés divisés de sentiment dans le premier moment, ne fait plus mention de partage, et se sert d'un terme général et collectif, lorsqu'en parlant d'eux il dit qu'ils lui demandèrent comment les yeux lui avaient été ouverts; il leur raconte naturellement comment il avait été guéri par Jésus. Ils le mènent ensuite aux pharisiens, qui lui demandèrent comment il avait vu. Il leur fit la même réponse qu'il venait de faire à ses voisins. Sur cela les pharisiens se partagent entre eux; les uns disent: Cet homme qui n'observe pas le sabbat ne vient point de la part de Dieu; d'autres: Comment un pécheur peut-il faire un pareil miracle? Ils demandent donc à l'aveugle: Que penses-tu de celui qui t'a ouvert les yeux? Il répondit: C'est un prophète. A cause de cela les Juifs ne voulurent point croire qu'il eût été aveugle, ni qu'il eût reçu la vue jusqu'à ce qu'ils eussent fait venir son père et sa mère, qui leur dirent: C'est véritablement notre fils, et il est né aveugle. Alors, forcés par l'évidence, les pharisiens reconnaissent la vérité de la guérison, et ils en font même publiquement l'aveu, en demandant à l'aveugle ce qu'il pensait de celui qui lui avait ouvert les yeux; et ne pouvant plus contester sur la réalité du prodige, ils s'efforcent de donner à l'aveugle une idée désavantageuse de celui qui l'a opéré. Ils lui disent que c'est un pécheur; mais il leur répond que Dieu n'écoute pas les pécheurs en ce sens que pour faire connaître leur sainteté, qui n'est que feinte, il fasse par eux des miracles, comme il en fait par Jésus pour prouver son innocence contre les accusations des pharisiens, et pour faire voir qu'il est le Messie. Les Juifs firent venir une seconde fois celui qui avait été aveugle, et ils lui dirent: Rends gloire à Dieu. Cette adjuration avait chez les Juifs la force du serment, et obligeait celui qui était ainsi interpellé au nom du Seigneur, de dire exactement la vérité. L'aveugle guéri répète ce qu'il avait dit la première fois. Les Juifs, confondus par les réponses de l'aveugle, le mirent dehors; mais cette violence même est une nouvelle preuve de l'impuissance où ils étaient de nier ou d'obscurcir la vérité du fait. Nous le répétons, il y a dans tous les détails de cette narration un

naturel et un ton de vérité qu'un faussaire n'aurait jamais pu imiter.

Ce n'est pas tout : en examinant avec les yeux de la critique le témoignage de cet aveugle, on y découvre une autre preuve incontestable de la véracité historique de ce récit. Premièrement, cet aveugle est non-seulement témoin, mais encore le sujet du miracle. Secondement, c'est un pauvre qui, paraissant devant une assemblée de gens qui avaient le plus grand crédit dans la nation, et qui étaient les ennemis personnels de JÉSUS-CHRIST, devait être intimidé par leur présence. Troisièmement, enfin, il était obligé, par ce que la religion a de plus sacré, à ne pas attribuer faussement un prodige à JÉSUS ; et outre les peines de l'autre vie, qu'il aurait encourues en pareil cas, il avait encore à craindre les châtiments de celle-ci, puisque les Juifs étaient convenus entre eux que si quelqu'un reconnaissait JÉSUS pour le CHRIST ils le mettraient hors de la synagogue, ce qui était une des plus grandes peines dans cette nation. Ainsi, un faux témoignage l'eût rendu coupable envers DIEU et envers les hommes. Peut-on dans ces circonstances douter de la vérité de sa déposition? Car qui est-ce qui a jamais menti pour s'attirer des supplices? Est-il dans la nature de l'homme de dire une fausseté uniquement pour se rendre malheureux en cette vie et en l'autre?

La cécité de l'aveugle n'est pas un fait passager qui ne soit vu que pendant quelques moments et par un petit nombre de personnes ; c'est un état habituel qui dure environ quinze ans, car l'aveugle avait au moins cet âge lorsqu'il fut guéri, c'est un état exposé tous les jours aux yeux de tout le monde. Ce n'est point ici une de ces infirmités que l'on peut feindre. Comment un enfant au berceau et dans ses premières années pourrait-il s'imposer cette contrainte? Comment même le pourrait-il dans un âge plus avancé? Comment pourrait-il tellement faire l'aveugle qu'il ne lui échappât quelquefois indélibérément d'ouvrir les yeux?

Sa guérison est examinée par des gens éclairés qui jouissaient du plus grand crédit, que la nation regardait comme ses docteurs et ses maîtres ; qui étaient si puissants qu'ils se faisaient

craindre aux rois même; qui avaient l'autorité de chasser des synagogues, c'est-à-dire d'excommunier; qui étaient les ennemis personnels de JÉSUS, qui se croyaient intéressés à le perdre, et qui peu auparavant avaient voulu le lapider. Ils interrogent l'aveugle deux fois pour voir s'il ne se coupera point dans ses réponses. Ils interrogent son père et sa mère séparément, pour voir s'ils ne diront point quelque chose qui puisse faire soupçonner de la fourberie. Ils sont si acharnés contre JÉSUS, que lors même que la vérité du miracle leur est connue, ils ne veulent pas l'attribuer à DIEU, mais au démon.

Cet événement était non-seulement certain, mais il était de notoriété publique; car JÉSUS peu après enseignant dans le temple, les Juifs furent divisés à l'occasion du discours qu'il y tint. Plusieurs disaient que c'était un démoniaque (Joan. X, 20), et qu'il était hors de son bon sens. D'autres disaient : « Ce n'est pas là le discours d'un démoniaque; est-ce que le démon peut ouvrir les yeux des aveugles (vers. 21) ? »

Quelques jours après, étant allé à Béthanie pour ressusciter Lazare, où grand nombre de Juifs s'étaient rendus auprès de ses sœurs, quelques-uns d'entre eux voyant JÉSUS qui pleurait, dirent : « Lui qui a ouvert les yeux d'un homme né aveugle, ne pouvait-il pas empêcher celui-ci de mourir (XI, 37)? »

On ne demande dans tous les tribunaux que la déposition de deux témoins oculaires pour condamner un homme à la mort. Nous produisons ici plusieurs centaines de témoins oculaires, savoir, tous les voisins et ceux qui passaient chaque jour dans l'endroit où mendiait cet aveugle, qui déposent qu'ils l'ont vu aveugle dès sa naissance, qu'ils le voient clairvoyant le jour même qu'ils l'ont vu aveugle. Ainsi ce fait se trouve prouvé juridiquement, puisque la preuve que nous fournissons est non-seulement suffisante, mais paraît supérieure à presque toutes celles que l'on regarde comme telles dans tous les tribunaux.

II.

La guérison de l'aveugle-né, dont il est ici question, est certaine, nous venons de le prouver; mais est-elle miraculeuse? C'est ce que nous allons examiner. Si, comme l'ont soutenu plu-

sieurs interprètes, la cécité de naissance était absolument et physiquement incurable, la guérison de l'aveugle-né de l'Évangile serait par là même un fait miraculeux; mais la science médicale démontre que cette cécité n'est incurable que dans le cas où l'organe visuel se trouve lésé; car si l'organe est seulement empêché par quelque obstacle, on peut alors par le secours de l'art enlever l'obstacle et donner la vue à celui qui n'en avait jamais joui. On cite plusieurs cas de semblables guérisons, entre autres celle d'un enfant de onze ans qui reçut l'usage de la vue à la suite d'une petite vérole.

D'après ces considérations, il faudrait, ce semble, prouver que les organes de la vue de l'aveugle-né de l'Évangile étaient réellement lésés; ce qui est incertain et ne saurait se démontrer. Ainsi, sous ce rapport on ne peut pas dire que cette guérison soit miraculeuse; mais elle le fut indubitablement; car, en supposant même que l'organe visuel fût seulement empêché par quelque obstacle, il a fallu de toute nécessité ou une opération chirurgicale, ou une crise de nature extraordinaire, ou enfin un régime très-long. Or, JÉSUS-CHRIST n'a profité d'aucun de ces moyens; il s'est borné à frotter les yeux de l'aveugle avec de la boue qu'il venait de faire à l'instant en crachant à terre, et à lui prescrire d'aller se laver dans la piscine de Siloé, manière de traiter la cécité tout à fait inconnue, nous pourrions ajouter, et entièrement opposée à la thérapeutique.

ARTICLE IV.

DE LA RÉSURRECTION DE LAZARE [1].

La résurrection de Lazare est un des faits les plus remarquables que l'on trouve dans les écrivains du Nouveau Testament; c'est saint Jean qui nous l'a transmis dans son Évangile (XI, 1-56; XII, 1-5, 9-13, 17, 19); voici comment il le raconte: « Il y avait un homme malade appelé Lazare, qui était de Béthanie, le bourg de Marie et de Marthe sa sœur (Marie est celle qui répandit sur le Seigneur une liqueur odoriférante et

[1] Cet article nous ayant paru très-bien traité dans les *Réponses critiques* de Bullet, nous l'avons reproduit avec quelques légers changements.

qui lui essuya les pieds avec ses cheveux, et c'est Lazare son frère qui était malade). Ses sœurs envoyèrent donc dire à JÉSUS: Seigneur, voilà celui que vous aimez qui est malade. JÉSUS entendant cela, leur répondit : Cette maladie n'est pas pour qu'il meure, mais pour la gloire de DIEU, afin que le Fils de DIEU en soit glorifié. Or Marthe et sa sœur Marie et Lazare étaient aimés de JÉSUS; ayant donc su que Lazare était malade, il demeura encore deux jours au même lieu, et après il dit à ses disciples : Retournons en Judée. Ses disciples lui dirent : Maître, il y a si peu que les Juifs voulaient vous lapider, et vous retournez là ? JÉSUS leur répondit : Le jour n'a-t-il pas douze heures? si quelqu'un marche le jour il ne bronche point, parce qu'il voit la lumière de ce monde; mais si quelqu'un marche la nuit il chancelle, parce que la lumière lui manque. Il parla ainsi, et puis il leur dit : Notre ami Lazare dort, mais je vais pour l'éveiller. Sur quoi ses disciples lui dirent : S'il dort, il en réchappera; mais c'est de la mort de Lazare que JÉSUS avait parlé, et ils crurent que c'était d'un simple sommeil qu'il parlait. Alors JÉSUS leur dit ouvertement : Lazare est mort; et je suis bien aise, à cause de vous, de n'avoir point été là, afin que vous croyiez; mais allons à lui. Sur cela Thomas, c'est-à-dire Didyme, dit aux autres disciples : Allons-y aussi nous, afin de mourir avec lui. JÉSUS arriva donc, et trouva qu'il y avait déjà quatre jours que Lazare était enterré. Or, Béthanie était environ à quinze stades de Jérusalem; et plusieurs des Juifs étaient venus voir Marthe et Marie pour les consoler au sujet de leur frère. Marthe ayant donc appris que JÉSUS venait, alla au-devant de lui, et Marie demeura dans la maison. Alors Marthe dit à JÉSUS : Seigneur, si vous eussiez été ici, mon frère ne serait pas mort; mais je sais que même à présent tout ce que vous demanderez à DIEU, il vous l'accordera. Ton frère ressuscitera, lui dit JÉSUS. Je sais qu'il ressuscitera au temps de la résurrection, au dernier jour, lui répondit Marthe. JÉSUS lui dit : Je suis la résurrection et la vie; celui qui croit en moi, quand même il serait mort, vivra : et quiconque vit et croit en moi, ne mourra point pour toujours; crois-tu cela ? Elle lui répondit : Oui, Seigneur, je

crois que vous êtes le CHRIST, le Fils du DIEU vivant qui êtes venu dans ce monde. Ce qu'ayant dit, elle s'en alla et appela tout bas sa sœur Marie. Voilà le Maître, dit-elle, et il te demande. A cette parole, Marie se lève aussitôt et va le trouver. Car il n'était pas arrivé au bourg; mais il se trouvait encore dans le lieu où Marthe était venue au-devant de lui. Les Juifs qui étaient dans la maison avec Marie et qui la consolaient, ayant vu qu'elle s'était levée si vite et qu'elle était sortie, la suivirent, disant : Elle va au lieu de la sépulture pour y pleurer. Mais Marie étant arrivée au lieu où était JÉSUS, dès qu'elle le vit elle se jeta à ses pieds et lui dit : Seigneur, si vous eussiez été ici, mon frère ne serait pas mort. JÉSUS la voyant pleurer, elle et les Juifs qui étaient venus avec elle, il eut un frémissement intérieur et s'émut lui-même ; puis il dit : Où l'avez-vous mis? Seigneur, répondirent-ils, venez et voyez. Alors JÉSUS répandit des larmes ; sur quoi les Juifs dirent: Voyez comme il l'aimait. Mais quelques-uns d'entre eux dirent : Lui qui a ouvert les yeux d'un homme né aveugle, ne pouvait-il pas empêcher celui-ci de mourir? JÉSUS donc frémissant de nouveau en lui-même, alla au lieu de la sépulture. C'était un endroit creusé dans le roc, où l'on avait mis une pierre par-dessus. Otez la pierre, dit JÉSUS. Seigneur, lui dit Marthe, la sœur du mort, il sent déjà mauvais, car il y a quatre jours qu'il est enterré. JÉSUS lui repartit : Ne t'ai-je pas dit que si tu crois tu verras DIEU glorifié? Ils ôtèrent donc la pierre, et JÉSUS, levant les yeux en haut, dit : Mon Père, je vous rends grâce de m'avoir exaucé. Pour moi, je savais bien que vous m'exaucez toujours; mais ce que j'ai dit, c'est à cause de ceux qui sont présents, afin qu'ils croient que c'est vous qui m'avez envoyé. Après ces paroles, il dit d'un ton de voix fort haut: Lazare, viens dehors. Le mort sortit aussitôt avec les bandes qui lui liaient les pieds et les mains et avec le linge qui lui couvrait le visage. Déliez-le, leur dit JÉSUS, et laissez-le aller. Là-dessus grand nombre de Juifs qui étaient venus voir Marie et Marthe et qui avaient vu ce que JÉSUS avait fait, crurent en lui; mais quelques-uns d'entre eux allèrent vers les pharisiens, et leur dirent ce

que Jésus venait de faire. Alors les princes des prêtres et les pharisiens assemblèrent le conseil. Que ferons-nous? disaient-ils; car cet homme fait beaucoup de miracles. Si nous le laissons ainsi, tout le monde croira en lui, et les Romains viendront, détruiront notre pays et notre nation. Mais l'un d'entre eux appelé Caïphe, qui était grand prêtre cette année-là, leur dit: Vous n'y entendez rien, et vous ne considérez pas qu'il est de votre intérêt qu'un homme seul meure pour le peuple, et non pas que toute la nation périsse. Or, il ne parla point ainsi de lui-même; mais comme il était grand-prêtre cette année-là, il dit par un esprit prophétique que Jésus devait mourir pour la nation, et non-seulement pour la nation, mais pour rassembler en un seul corps les enfants de Dieu qui étaient dispersés : ainsi, depuis ce jour-là ils cherchèrent entre eux les moyens de le faire mourir. C'est pourquoi Jésus ne paraissait plus parmi les Juifs; mais il s'en alla dans le pays voisin du désert, à une ville nommée Éphrem (gr. Éphraïm), et il se tint là avec ses disciples. Or, la Pâque des Juifs était proche, et il vint de ce pays-là beaucoup de gens à Jérusalem avant la Pâque pour se purifier. Ils cherchaient donc Jésus, et étant au temple, ils se disaient les uns aux autres : Que vous en semble? est-ce qu'il ne vient point à la fête? Mais les princes des prêtres et les pharisiens avaient donné ordre que si quelqu'un savait où il était, il le leur découvrît, afin qu'ils le fissent prendre (xi, 1-56).

« Cependant, six jours avant la Pâque, Jésus alla à Béthanie, où était mort Lazare qu'il avait ressuscité. On lui donna à souper; Marthe servait, et Lazare était un de ceux qui mangeaient avec lui; pour Marie, elle prit une livre d'huile de senteur d'un nard excellent et de grand prix, elle en lava les pieds de Jésus et les lui essuya avec ses cheveux; et la maison fut embaumée de cette liqueur. Alors Judas l'Iscariote, l'un de ses disciples, qui devait le livrer, dit : Que n'a-t-on vendu cette liqueur trois cents deniers d'argent, et que ne les a-t-on donnés aux pauvres?..... Grand nombre de Juifs ayant appris qu'il était en ce lieu-là, y allèrent, non-seulement à cause de Jésus, mais pour voir Lazare qu'il avait ressuscité. Cependant les prin-

ces des prêtres songèrent à faire mourir Lazare même, parce qu'à son sujet plusieurs des Juifs les quittaient et croyaient en JÉSUS. Le lendemain, une troupe nombreuse de gens qui étaient venus pour la fête ayant ouï dire que JÉSUS venait à Jérusalem, prit des branches de palmiers et alla au-devant de lui en criant *Hosanna*, béni soit le roi d'Israël qui vient au nom du Seigneur (XII, 9-13).... Ceux qui se trouvèrent avec JÉSUS lorsqu'il dit à Lazare de sortir du tombeau et qu'il le ressuscita, en rendaient témoignage. C'est aussi pour cela que le peuple alla au-devant de lui, ayant appris le miracle qu'il avait fait. Les pharisiens donc se dirent les uns aux autres : Ne voyez-vous pas que ce que nous faisons ne sert de rien? voilà que tout le monde le suit (XII, 17-19). » Cette résurrection de Lazare, que saint Jean nous donne comme certaine, disent les incrédules, ne fut qu'un jeu concerté par JÉSUS avec Lazare et ses sœurs. JÉSUS crut que rien ne pourrait lui donner un plus grand crédit auprès du peuple que la résurrection d'un mort enterré depuis quatre jours. Il engagea ces personnes, avec lesquelles il était lié d'amitié, à se prêter à l'imposture. Ainsi ce récit de saint Jean n'est qu'un tissu de faussetés.

Avant de répondre à cette objection, nous ferons quelques observations nécessaires pour mieux les résoudre.

Béthanie n'était éloigné de Jérusalem que d'une demi-lieue; ainsi tout ce qui se passait dans ce bourg ne pouvait être ignoré à Jérusalem, à cause du commerce journalier que les endroits voisins ont avec une ville considérable.

JÉSUS était lié d'amitié avec Lazare, Marie et Marthe ses sœurs : c'étaient des personnes distinguées, comme on le verra plus bas.

Lazare étant tombé malade, ses sœurs envoyèrent un exprès pour le faire savoir à JÉSUS, qui était alors à Béthabara, au-delà du Jourdain, où il s'était retiré pour se soustraire à la fureur des Juifs de Jérusalem, qui avaient voulu le lapider quelques jours auparavant. Béthabara était à onze ou douze lieues de Jérusalem.

JÉSUS ayant appris que Lazare était malade, demeura encore

deux jours dans le lieu où il était, pour attendre que Lazare fût mort, comme on le voit par ces paroles qu'il adresse à ses apôtres : Lazare est mort, et je suis bien aise à cause de vous de n'avoir point été là, afin que vous croyiez.

Il dit ensuite à ses disciples : Retournons en Judée. Ses disciples lui dirent : Maître, il y a si peu que les Juifs voulaient vous lapider, et vous retournez là ! Les apôtres étaient si persuadés que par cette résolution Jésus s'exposait à une mort certaine, que Thomas, un d'entre eux, dit aux autres : Allons-y aussi, afin de mourir avec lui.

Il était de notoriété publique à Béthanie que Lazare était dans le tombeau depuis quatre jours lorsque Jésus y arriva, puisqu'il en fut instruit dès qu'il fut arrivé à ce bourg, avant d'avoir parlé à Marthe et à Marie.

Si Lazare était enterré depuis quatre jours, nous pouvons conclure qu'il était mort depuis cinq, car on n'enterre pas le jour de la mort : d'ailleurs les préparatifs des funérailles, l'avertissement à faire aux parents, qui étaient en grand nombre à Jérusalem, demandaient au moins ce délai.

Un grand nombre de Juifs (vraisemblablement de Jérusalem, comme il paraît par les versets 18, 19, 37, 45, 46, 47 du chapitre XI) étaient venus voir Marthe et Marie pour les consoler au sujet de leur frère. C'étaient les parents et les amis de la famille ; car il était d'usage chez les Juifs que les parents et les amis vinssent consoler les personnes affligées de la mort de quelqu'un de leurs proches. C'est ainsi que nous voyons les fils de Jacob venir consoler le vieillard de la mort de son fils Joseph, qu'il croyait avoir été dévoré par une bête sauvage (Gen. XXXVII, 35) ; les frères d'Éphraïm vinrent prendre part à sa douleur pour ses enfants qui avaient été mis à mort par les Géthéens (Paral. VII, 22). Or cette visite de deuil durait autant que le deuil lui-même, qui était de sept jours: *Luctus mortui septem dies*, dit l'Ecclésiastique (XXII, 13).

Ces Juifs étaient bien persuadés de la mort de Lazare, puisqu'ils le pleuraient.

Les Juifs qui étaient dans la maison avec Marie et qui la con-

solaient l'ayant vue sortir, la suivirent en disant: Elle va au lieu de la sépulture pour y pleurer ; paroles qui font connaître que les sœurs de Lazare allaient quelquefois pleurer sur son tombeau. Encore aujourd'hui les femmes syriennes ont coutume d'aller accompagnées de quelques personnes au sépulcre de leurs proches, où elles font d'étranges lamentations. Dans presque tout l'Orient, dans la Grèce, dans la Dalmatie, la Bulgarie, la Croatie, la Servie, la Valachie, l'Illyrie, on voit encore à présent l'ancien usage de pleurer les morts publiquement et en solennité. En Turquie et dans la Perse, on remarque toutes les mêmes cérémonies[1].

Marie adresse à JÉSUS précisément la même plainte et dans les mêmes termes que Marthe ; ce qui prouve que ces sœurs s'étaient entretenues ensemble de la mort de leur frère, et s'étaient communiqué l'espérance qu'elles avaient de sa guérison si JÉSUS fût venu à Béthanie pendant qu'il était malade.

Les discours que JÉSUS avait tenus à Marthe et toutes ses démarches faisaient espérer quelque prodige de sa part.

Le lieu de la sépulture de Lazare était une grotte dont l'entrée, qui était au-dessus, était fermée par une pierre.

Jésus dit aux Juifs qui étaient présents d'ôter la pierre qui fermait la sépulture. Seigneur, lui dit Marthe, il sent déjà mauvais, car il y a quatre jours qu'il est enterré.

Les Juifs ôtent la pierre et voient Lazare gisant dans son tombeau.

JÉSUS appelle Lazare d'un ton de voix fort haut en disant : Lazare, venez dehors ; et aussitôt le mort sortit avec les bandes qui lui liaient les pieds et les mains, et avec le linge qui lui couvrait le visage. Il faut se représenter Lazare ayant tout le corps enveloppé de bandelettes semblables à celles dont on enveloppe les enfants au maillot, et ayant toute la tête couverte devant et derrière d'un linge fait à peu près comme un mouchoir ; et c'est dans cet état, ayant les pieds et les mains

[1] Voyez ce que nous avons dit sur ce sujet dans notre *Introduction historique et critique*, etc. t. II, p. 401 et suiv.

liés et serrés par des bandelettes, le visage couvert d'un linge, qu'il marche et sort de son tombeau.

Déliez-le, dit Jésus aux assistants, et laissez-le aller.

Là-dessus beaucoup de Juifs qui étaient venus voir Marie et Marthe, et qui avaient vu ce que Jésus avait fait, crurent en lui.

Mais quelques-uns d'entre eux allèrent aux pharisiens et leur dirent ce que Jésus venait de faire.

Alors les princes des prêtres et les pharisiens assemblèrent le conseil. Que ferons-nous, disaient-ils, car cet homme fait beaucoup de miracles. Ils ne songèrent donc plus depuis ce jour-là qu'à trouver le moyen de faire mourir Jésus.

Plusieurs vinrent pour voir Lazare ressuscité.

Les princes des prêtres prennent la résolution de faire mourir Lazare, parce qu'à cause de lui plusieurs quittaient les Juifs et croyaient en Jésus.

Après ces observations, toutes fondées sur le texte de l'évangéliste, venons au prodige.

Les incrédules, comme nous l'avons dit plus haut, prétendent que cette résurrection fut concertée par Jésus avec Lazare et ses sœurs; mais il est évident que jamais soupçon ne fut moins fondé que celui-là : Lazare et ses sœurs étaient des personnes distinguées parmi les Juifs; nous en jugeons ainsi par le grand prix du parfum que Marie, sœur de Lazare, répandit sur le Sauveur. (Ce parfum était de la valeur de trois cents deniers romains, qui font cent cinquante de nos livres.) Or, des personnes distinguées ne prennent pas aisément part à une fourberie; mais aucune personne, quelle que soit sa condition, ne se prêtera à une fourberie de la nature de celle-ci; car se trouvera-t-il jamais quelqu'un qui permette qu'on l'ensevelisse, qu'on lui lie les pieds et les mains, qu'on lui couvre le visage d'un linge qui doit l'étouffer dès le premier jour, qu'on l'enferme dans une grotte, couché sur la terre ou la pierre pendant quatre jours, pour favoriser le dessein d'un imposteur qui veut se donner pour un homme à miracles? Enfin, et cette preuve serait décisive quand il n'y en aurait point d'autre, cette illustre famille croyait que Jésus était le Messie. Marthe fit hautement profession de cette vérité. Si Jésus

avait proposé à des personnes qui pensaient ainsi de lui de participer à une imposture, ne se seraient-elles pas par cela même détrompées sur son sujet ? n'auraient-elles pas par cela même reconnu qu'il n'était qu'un séducteur ?

J.-J. Rousseau s'y prend d'une autre manière pour combattre ce miracle ; il veut qu'il n'y ait rien eu que de naturel dans cet événement. Lazare, dit-il, n'était pas mort, il était seulement tombé en syncope ; Jésus, qui le devina, le fit revenir de la défaillance en l'appelant, et on prit cela pour une résurrection.

Il a été facile à Rousseau, en supprimant les circonstances décisives de la résurrection de Lazare, d'en faire un événement naturel. Pour en rétablir le merveilleux, il nous suffira de suivre fidèlement le récit de l'évangéliste.

Les sœurs de Lazare avaient pour lui la plus forte tendresse ; les larmes dont elles arrosaient son tombeau en sont une marque certaine ; on ne fait pas enterrer un frère qu'on chérit sans s'être bien assuré de sa mort. Que d'épreuves l'amitié ne suggère-t-elle point en pareille occasion ?

Si Lazare n'était qu'en léthargie, comment Jésus, s'il n'était qu'un homme ordinaire, sut-il que cet homme qu'on croyait mort et qu'on avait enterré depuis quatre jours, n'était que léthargique, et comment put-il deviner que cette défaillance allait cesser, pour se faire honneur de cet événement comme d'un miracle ?

Après une longue syncope, surtout si elle a été précédée par la maladie, on ne reprend ses forces que peu à peu : Lazare, au moment que sa défaillance cesse, marche comme lorsqu'il était en pleine santé.

Le corps de Lazare sentait déjà mauvais lorsque Jésus le rappela à la vie ; cette puanteur, qui est l'effet de la putréfaction commencée, est, de l'aveu de tous les médecins, la preuve la plus incontestable de la mort.

Lazare était donc très-certainement mort lorsque Jésus vint à Béthanie. Ce divin Sauveur se transporte à son tombeau, suivi d'un grand nombre de Juifs qui observaient malignement sa conduite : leur ayant fait lever la pierre qui fermait le sé-

pulcre, afin qu'ils vissent Lazare enseveli et qu'ils sentissent la mauvaise odeur que son corps exhalait, il commande au mort de sortir du tombeau : au même moment Lazare se lève, marche ayant les jambes liées et serrées l'une contre l'autre : il se conduit ayant les yeux bouchés : les Juifs le délient eux-mêmes, et par là se convainquent de plus en plus de la résurrection. Terrassés par un prodige si éclatant, la plupart d'entre eux crurent en JÉSUS-CHRIST.

Tous ne crurent pas, diront les incrédules, et quelques-uns d'eux allèrent raconter aux pharisiens ce que JÉSUS venait de faire ; mais que leur dirent-ils ? Accusèrent-ils JÉSUS d'imposture ? se vantèrent-ils d'avoir découvert quelque trait de fourberie dans ce qui venait de se passer ? Assurèrent-ils qu'il n'y avait rien eu que de naturel dans cet événement ? que Lazare, qui était tombé en défaillance, était revenu à lui dès qu'on lui avait donné de l'air en ôtant la pierre qui fermait son tombeau ? Ils ne dirent rien de tout cela ; tout au contraire, on voit par ce qui suivit leur rapport qu'ils avaient parlé de la résurrection de Lazare comme d'un vrai miracle, puisque après les avoir entendus, *les principaux sacrificateurs et les pharisiens ayant assemblé le conseil, dirent : Que ferons-nous ? car cet homme fait beaucoup de miracles ; si nous le laissons faire, chacun croira en lui.* Ainsi, ces Juifs qui, après avoir été témoins de la résurrection de Lazare, ne crurent pas en JÉSUS-CHRIST, confirment aussi fortement la vérité du prodige que ceux qui se convertirent après l'avoir vu. Il y a plus : les principaux sacrificateurs et les pharisiens eux-mêmes sont pleinement persuadés de la réalité du miracle, car ils ne font pas de recherches pour s'assurer de sa vérité, comme ils avaient fait pour s'assurer de la guérison de l'aveugle-né. Le nombre et la qualité des témoins qui déposent qu'ils ont vu Lazare mort et ressuscité ne leur laissent aucune incertitude sur ce fait.

Quelque inutile qu'il puisse paraître de rapporter de nouveaux témoignages pour confirmer une merveille dont nous avons porté la preuve jusqu'à l'évidence, l'importance du sujet que nous traitons ne nous permet pas d'en négliger aucun.

Environ quinze jours après la résurrection de Lazare, Jésus alla de Béthanie à Jérusalem ; le peuple qui était avec lui lorsqu'il ressuscita Lazare, l'accompagnait et rendait témoignage du prodige : les Juifs qui étaient venus à Jérusalem pour la fête de Pâque ayant appris qu'il avait fait ce miracle, allèrent au-devant de lui avec des branches de palmiers en criant : *Béni soit celui qui vient au nom du Seigneur.* Les pharisiens entendant ces acclamations, se dirent les uns aux autres : *Ne voyez-vous pas que ce que nous faisons ne nous sert de rien ? Voilà que tout le monde le suit.* Voilà que tout le monde le suit ; voilà donc, de l'aveu des pharisiens, tout le monde convaincu de la résurrection de Lazare par le récit des témoins oculaires : voilà tout le monde qui, frappé de ce miracle, suit Jésus-Christ, et le regarde comme l'envoyé de Dieu. Que font ces hommes pervers, que ces applaudissements transportent de fureur ? Ils prennent la résolution de faire mourir Jésus et Lazare ; ils croient par-là anéantir la mémoire de ce prodige. Insensés qu'ils sont ! ils ne voient pas que cette conduite montre uniquement le désespoir où ils sont de ne pouvoir contredire ce miracle.

« Mais, dit Rousseau[1], un mort peut n'être pas mort. Voyez le livre de Bruhier. *Lazare était déjà dans la terre.* Serait-il le premier homme qu'on aurait enterré vivant ? *Il y était depuis quatre jours.* Qui les a comptés ? Ce n'est pas Jésus, qui était absent. *Il puait déjà.* Qu'en savez-vous ? Sa sœur le dit : voilà toute la preuve. L'effroi, le dégoût en eût fait dire autant à toute autre femme, quand même cela n'eût pas été vrai. Jésus *ne fait que l'appeler, et il sort.* Prenez garde de mal raisonner. Il s'agissait de l'impossibilité physique ; elle n'y est plus. »

Nous convenons aisément, avec Bruhier, qu'on a quelquefois

[1] *Lettres écrites de la montagne*, lettre III, p. 101, de l'édition citée par Bullet. Ce passage de Rousseau se trouve partie dans le texte et partie en note, t. VII, p. 269, édition de P. R. Auguis. On lit dans une note, p. 270 de cette dernière édition : « Bruhier d'Ablaincourt, médecin célèbre, mort en 1756, auteur de plusieurs ouvrages, est principalement connu par celui qui a pour titre : *Dissertation sur l'incertitude des signes de la mort et de l'abus des enterrements précipités.* Il a été réimprimé plusieurs fois et traduit en plusieurs langues. »

enterré des personnes vivantes que l'on croyait mortes; mais Bruhier convient avec tous les médecins que la puanteur, qui est l'effet de la putréfaction commencée, est un signe certain de mort. Or, tel était l'état du corps de Lazare lorsque JÉSUS-CHRIST le ressuscita, état que ce divin Sauveur avait attendu exprès pour rendre le prodige plus éclatant et plus incontestable. Il était éloigné de Béthanie de deux journées de chemin lorsqu'il apprit que Lazare était malade; au lieu de se hâter de venir auprès de son ami pour le guérir, il reste deux jours entiers où il était, et n'arrive qu'au quatrième jour de la sépulture, et lorsque son corps sentait déjà mauvais.

Lazare était depuis quatre jours dans le tombeau; qui les a comptés? dit Rousseau; *ce n'est pas* JÉSUS, *qui était absent*. Qui les a comptés? Ce sont tous les habitants de Béthanie. Enterre-t-on dans un bourg un chef de famille, une personne un peu distinguée, que tous les habitants n'en soient instruits, les uns pour avoir vu la cérémonie de leurs yeux, les autres pour l'avoir apprise des témoins oculaires. Il était tellement notoire à Béthanie qu'il y avait quatre jours que Lazare avait été mis dans le sépulcre, que ce fut la première chose que l'on dit à JÉSUS lorsqu'il vint dans ce bourg, avant qu'il eût parlé à Marthe et à Marie.

Lazare puait déjà : qu'en savez-vous ? continue Rousseau ; *sa sœur le dit : voilà toute la preuve. L'effroi, le dégoût en eût fait dire autant à toute autre femme, quand même cela n'eût pas été vrai.* Sa sœur le dit; mais elle le dit en parlant à JÉSUS-CHRIST, qu'elle regardait comme le Messie, et auquel elle n'aurait pas osé avancer une chose fausse ou même douteuse comme vraie; elle le dit devant un grand nombre de Juifs qui pouvaient par eux-mêmes se convaincre de la vérité de son récit. Les grottes dans lesquelles étaient les tombeaux des Juifs n'étaient point exactement fermées et cimentées comme nos charniers; on les bouchait seulement par une grosse pierre que l'on roulait dessus ou à côté, selon que l'entrée était placée. Cette pierre, n'étant point taillée de mesure, laissait bien des petites ouvertures par où l'odeur des cadavres s'exhalait aisément; ainsi, Marthe, qui venait de temps en temps au tombeau de son frère pour y pleu-

rer, put facilement s'apercevoir de l'infection qui sortait de son corps, et les Juifs qui étaient présents eussent pu également la sentir en approchant de la grotte. D'ailleurs, lorsqu'ils eurent levé la pierre qui fermait le tombeau, ils ne purent pas douter de la vérité du récit de Marthe.

JÉSUS *ne fait qu'appeler Lazare, et il sort,* continue le même auteur. *Prenez garde de mal raisonner. Il s'agissait de l'impossibilité physique; elle n'y est plus.* Après avoir rapporté ces paroles, Bullet ajoute fort judicieusement : « M. Rousseau croit donc qu'il est physiquement possible de retirer un homme d'une syncope de cinq jours par trois paroles prononcées d'un ton élevé. Nous le prions d'employer ce remède à la première occasion qu'il en aura, et de faire part au public du succès[1]. »

« Pourquoi, dit un autre incrédule, JÉSUS ne fit-il pas ôter le linge qui voilait le visage de Lazare avant de le ressusciter, afin que les assistants le vissent passer, comme par degrés, de la mort à la vie? »

Il est difficile et même impossible de contenter nos adversaires. JÉSUS, dans saint Marc (VIII, 22-25), emploie deux opérations pour guérir un aveugle, et ne lui rend la vue que par degrés; aussitôt on crie que JÉSUS n'était donc pas tout-puissant, puisqu'il ne délivra pas dans un instant cet homme de son aveuglement[2]. Il ressuscite Lazare en un moment et par une parole, et l'on censure sa conduite sur ce qu'il ne l'a pas rappelé par gradation à la vie; mais, n'en déplaise à ces téméraires critiques, si JÉSUS eût suivi dans son opération la règle qu'ils osent lui prescrire, son miracle eût été moins éclatant et moins à couvert de leur censure. En voyant Lazare passer, comme par degrés, de la mort à la vie, ils eussent dit que dès qu'on avait découvert son visage et qu'on lui avait ainsi donné de l'air, sa défaillance avait cessé, et que la nature, reprenant peu à peu le dessus, l'avait rappelé par degrés à la vie, car telle est sa marche en pareil cas.

[1] Bullet, *Réponses critiques*, t. III, p. 168.

[2] Voy. J. J. Rousseau, *Lettres écrites de la montagne*, lettre III, p. 270, 271, *note*, édit. d'Auguis.

CHAPITRE CINQUIÈME.

DES ACTES DES APOTRES.

Il y a dans le livre des Actes des Apôtres un grand nombre de difficultés ; mais la plupart étant du ressort d'un commentaire, nous ne nous en occuperons pas ici.

ARTICLE I.

DU LIEU OU S'OPÉRA LE MIRACLE DE LA PENTECÔTE.

Le livre des Actes des Apôtres raconte (chap. I, II) que le miracle de la Pentecôte, c'est-à-dire la descente du Saint-Esprit, eut lieu dans une chambre haute de la maison où étaient réunis les apôtres, d'après l'ordre que leur en avait donné JÉSUS-CHRIST avant son ascension. Or, disent les incrédules, ce récit est évidemment faux ; car, comment la salle haute d'une maison particulière aurait-elle pu contenir, outre les apôtres, les disciples, qui étaient au nombre d'environ cent vingt, et de plus les trois mille hommes convertis par la prédication de saint Pierre, indépendamment de la foule qui avait été sans doute attirée par le bruit du prodige.

Sans admettre avec quelques nouveaux critiques que ce miracle de la Pentecôte eut lieu dans le temple, dont les galeries étaient fort vastes ; quoiqu'on ne saurait démontrer l'impossibilité de cette supposition, on peut parfaitement résoudre la difficulté qu'on nous oppose. Car, il faut bien le remarquer, le texte sacré ne dit nullement que toute cette multitnde d'hommes se trouva réunie à la fois quand l'Esprit saint descendit miraculeusement sur les apôtres. Ainsi, il est très-vraisemblable que les apôtres et les disciples ayant reçu cet Esprit de lumière, manifestèrent les connaissances qu'il lenr communiquait à quelques personnes qui se trouvaient dans la maison. Il est très-vraisemblable encore que ceux-ci en firent part à d'autres, qui vinrent admirer le prodige, pour aller ensuite à leur tour en donner commnnication à diverses personnes, qui se rendirent aussi dans ce même lieu. Une autre remarque importante à faire dans l'intérêt de la thèse que nous défendons, c'est qu'il

n'est pas dit non plus dans le texte sacré que ce fut dans l'intérieur de la maison que saint Pierre adressa les discours et les exhortations qui convertirent à la religion du Christ les trois mille personnes. D'ailleurs, si l'auteur des Actes l'affirmait positivement, on ne serait nullement en droit de crier à l'impossibilité du fait, vu que les maisons des anciens avaient des cours intérieures d'un espace fort étendu; ce que l'on voit encore aujourd'hui dans beaucoup de maisons, comme nous l'avons remarqué dans notre *Archéologie biblique*[1]. Ainsi, on n'a point de motif suffisant de s'inscrire en faux contre la véracité de ce récit des Actes des Apôtres.

ARTICLE II.

DES APÔTRES ACCUSÉS D'IVRESSE.

1. D'après saint Luc, les Juifs accusent les apôtres (II, 13) de s'être enivrés avec du *vin moût* le jour de la Pentecôte. Mais, objectent les incrédules, le *vin moût* n'existe qu'aux vendanges, dont la Pentecôte, surtout en Palestine, est le temps le plus éloigné. Quelle bévue de la part de l'écrivain !

« On convient que la bévue serait grossière, dit très-bien Bullet; elle le serait même si fort qu'elle ne paraît pas possible. Comment saint Luc, qui était voisin de la Palestine et qui avait voyagé dans cette province, en aurait-il pu placer les vendanges au mois de mai? Ce serait la même chose que si un Lyonnais qui aurait été en Provence disait qu'on y moissonne en avril[2]. » Pour répondre directement à la difficulté, nous dirons qu'il ne s'agit nullement ici de vin moût ou vin nouveau; car il est reconnu que le grec *gleukos* (γλεῦκος), qui est le terme même employé dans l'original, se prend souvent dans le sens général de *vin doux*. Il faut se rappeler que les anciens avaient trois sortes de vin doux : le premier, qui se faisait avec des raisins à demi séchés au soleil, et que l'on mettait sous le pressoir pour en exprimer la liqueur (*passum*); le second, qui était du moût, et qu'on cuisait jusqu'à ce qu'il fût réduit de moitié (*defrutum*); enfin le troisième, qui était mêlé de miel (*mulsum*). Or, qu'est-ce

[1] Voy. notre *Introduction historique et critique*, etc. t. II, p. 51, 52.

[2] Bullet, *Réponses critiques*, t. III, p. 368, 369.

qui peut obliger à choisir, pour ce passage, le sens de vin nouveau? car le terme même de la Vulgate, *musto*, peut fort bien être l'ablatif neutre de l'adjectif *mustus*, *musta*, *mustum*, synonyme de *musteus*, qui dans Caton, Varron et Pline, signifie *doux* aussi bien que *nouveau*. Ce qui vient à l'appui de cette assertion, c'est que les Hébreux, pour désigner les vins doux, se servaient de l'adjectif MAMTAQQIM (ממתקים), qui signifie *doux* (Nehem. VIII, 10). Les Grecs ont également employé l'adjectif *gleukos* ou *gleukus*, *doux*, en sous-entendant, comme les Hébreux, le mot *vin*. Enfin, on lit aussi dans Pline *dulce* sans substantif pour désigner du vin doux.

2. Saint Pierre, selon le même évangéliste (II, 15), voyant des Juifs se moquer des apôtres, et les traiter comme s'ils avaient bu à l'excès, leur dit : « Ces hommes ne sont pas ivres comme vous le pensez; car il n'est encore que la troisième heure du jour. » Mais, demandent les incrédules, ne peut-on pas s'enivrer à la troisième heure du jour, c'est-à-dire à neuf heures du matin?

Sans doute, il est possible de s'enivrer à neuf heures du matin et même auparavant; mais un mot sur les usages des Juifs suffira pour justifier la réflexion que saint Luc met dans la bouche du prince des apôtres, et par conséquent pour prouver la véracité de l'écrivain sacré. Aux jours de sabbat et de fêtes solennelles, il était défendu chez les Juifs de manger avant midi; et il n'y avait que les gens sans aveu qui pussent manquer à ce rite religieux. C'est donc avec raison que saint Pierre dit aux Juifs que ceux qu'ils accusent d'être ivres ne sont pas capables d'un tel excès.

ARTICLE III.

DU MARTYRE DE SAINT ÉTIENNE.

L'auteur des Actes des Apôtres (VI), en racontant le martyre du diacre saint Étienne, rapporte des circonstances qui révèlent une profonde ignorance. Ainsi, par exemple, il fait condamner le saint lévite à mort par le sanhédrin; tandis qu'il est reconnu qu'à cette époque la Judée étant province romaine, les Juifs avaient perdu tout droit de vie et de mort.

Cette objection est d'autant plns faible et d'autant plus facile à réfuter, qn'elle n'a pour fondement qu'une fausse supposition. En effet, saint Luc raconte, à la vérité, que le sanhédrin entendit les dépositions des témoins accusateurs d'Étienne et les discours de ce saint accusé ; mais il ne dit nullement qu'il ait porté une sentence de mort. Voici, au reste, ses propres paroles : « Or, Étienne, qui était plein de grâce et de force, faisait de grands prodiges et de grands miracles parmi le penple. Et quelques-nns de la synagogue appelée la synagogue des affranchis, et de celle des Cyrénéens et des Alexandrins, et de ceux de Cilicie et d'Asie, s'élevèrent contre Étienne, et disputaient avec lui. Mais ils ne ponvaient résister à la sagesse et à l'Esprit qui parlait en lui. Alors ils subornèrent des gens qui affirmèrent l'avoir entendu proférer des paroles de blasphème contre Moïse et contre DIEU. Et ainsi ils émurent le penple, les sénateurs et les docteurs de la loi ; et se jetant sur Étienne, ils l'enlevèrent et l'entraînèrent au conseil. Et ils produisirent contre lui de faux témoins, qui disaient : Cet homme ne cesse point de parler contre le lieu saint et contre la loi. Car nous l'avons entendu dire que JÉSUS de Nazareth détruira ce lieu-ci, et changera les traditions qne Moïse nous a laissées. Cependant, tous ceux qui étaient assis dans le conseil ayant levé les yeux sur lui, virent son visage éclatant comme celui d'un ange (VI, 8-15). Alors le grand-prêtre lui demanda si ce qu'on disait était véritable (XII, 1). »

Ici Étienne commence un discours qui est un court exposé de l'histoire de sa nation ; lorsqu'il arrive à ces mots : « Vous, qui avez reçu la loi par le ministère des anges, et qui ne l'avez point gardée, » les Juifs entrent dans une rage qui leur déchire le cœur, et ils grincent des dents contre lui. Cependant, rempli du Saint-Esprit, il voit la gloire de DIEU et JÉSUS debout à la droite de DIEU ; et comme il s'écrie : « Je vois les cieux ouverts et le fils de l'homme qui est à la droite de DIEU, » ils poussent de grands cris, et se bouchant les oreilles, ils se jettent tous ensemble sur lui ; enfin, ils l'entraînent hors de la ville, où il est lapidé.

Ce récit prouve clairement, ce semble, qne la mort de saint Étienne a été l'effet, non point d'une sentence portée par le san-

hédrin, mais d'une émeute populaire dont la religion fut le prétexte. Et s'il était démontré que les juges ont réellement prononcé un arrêt de mort contre le saint diacre, il faudrait dire qu'ils ont outrepassé leur pouvoir, soit par animosité, soit parce qu'ils présumaient que les Romains ne leur avaient pas enlevé le pouvoir de faire mourir des blasphémateurs aussi opiniâtres qu'Étienne leur paraissait être. Enfin, il faut bien remarquer que le gouverneur de la Judée étant absent, le pays se trouvait soumis à Vitellius, gouverneur de Syrie, et qui était très-favorable aux Juifs. Citons un passage de D. Calmet, qui vient parfaitement à l'appui de notre thèse. Après avoir rapporté comment Saul s'adressa au grand-prêtre Caïphe et aux autres chefs du sanhédrin, afin d'obtenir le pouvoir de conduire à Jérusalem, pour y être jugés par le sanhédrin, tous ceux qui seraient convaincus d'être chrétiens, le savant bénédictin ajoute : « Il paraît par là que le conseil de Jérusalem avait un pouvoir fort étendu sur toutes les synagogues, même hors de la Judée; et que, quoique les Juifs n'eussent plus en aucun lieu le droit de vie et de mort, toutefois le grand sanhédrin avait encore celui de faire arrêter ceux qui violaient les lois de la nation, et qui se trouvaient atteints de crimes contre les usages de la religion, de les juger, de les condamner, et de les remettre au gouverneur romain pour les punir de mort si leur faute le méritait; sinon, ils les emprisonnaient eux-mêmes, les fouettaient, et leur imposaient d'autres peines au-dessous de la mort. Le roi de Damas laissait aux Juifs le droit de se gouverner selon leurs lois, et d'obéir au sanhédrin [1]. »

Ces considérations suffisent, sans doute, pour démontrer que dans le récit du martyre de saint Étienne, l'auteur du livre des Actes des Apôtres n'a nullement fait preuve d'ignorance, vu qu'il n'y a rien avancé qui ne se trouve conforme à la plus exacte vérité.

[1] D. Calmet, *Comment. littéral sur les Actes des Apôtres*, IX, 1.

FIN.

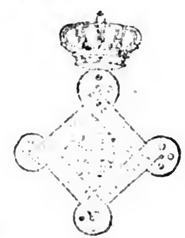


TABLE.

DEUXIÈME PARTIE.

FIN DE LA TABLE.

Ouvrages du même Auteur

PRINCIPES

DE

GRAMMAIRE HÉBRAIQUE ET CHALDAIQUE,

[illegible]

[illegible]

avec une Traduction française et une Analyse grammaticale

PAR J. B. GLAIRE

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

LEXICON MANUALE

HEBRAICUM ET CHALDAICUM,

[illegible]

[illegible]

AUCTORE J. B. GLAIRE

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]